

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:

*Por la libertad a la esclavitud y
por el sometimiento a la libertad* 3

ARTICULOS

| | | |
|---------------------------|--|----|
| FERNAND VAN STEENBERGHEN: | <i>Reflexiones sobre el principio de causalidad</i> | 9 |
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Ubicación metafísica del ser del hombre</i> | 20 |
| ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ: | <i>Concepción del hombre en la línea de la esencia</i> | 43 |

NOTAS Y COMENTARIOS

| | | |
|--------------------|---|----|
| A. GARCÍA VIEYRA: | <i>Semántica y morfología</i> | 56 |
| ARMANDO LEVORATTI: | <i>El misterio del ser</i> | 63 |

BIBLIOGRAFIA

SANTIAGO RAMÍREZ: *Doctrina Política de Santo Tomás* (Manuel Gonzalo Casas) pág. 70; ALBERT RIVAUD: *Histoire de la Philosophie* (Gustavo Eloy Ponferrada) pág. 72; JOSÉ ENRIQUE MÍGUENS: *El Conocimiento de lo Social y otros ensayos* (Adriano Irala Burgos) pág. 73; ANTONIO LANTRUA: *Gerdil Segismondo, Filósofo e Pedagogo* (Juan A. González) pág. 74; S. TOMÁS: *Suma contra los Gentiles* (G. E. Ponferrada) pág. 76.

NOTICIAS DE LIBROS

RENÉ BERTRAND-SERRAT: *La Superstition Transformiste* (R. F. Primates); MARCOS VICTORIA: *¿Qué es el Psicoanálisis?* (G. Blanco); MORRIS R. COHEN: *Introducción a la Lógica* (G. E. Ponferrada); WILHEM CAPELLE: *Geschichte der Philosophie, I. Die Griechische Philosophie* (G. E. Ponferrada); JEAN-MARIE GREVILLOT, *Les Grands Courants de la Pensée Contemporaine* (G. E. Ponferrada) págs. 77-78.

CRONICA

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

POR LA LIBERTAD A LA ESCLAVITUD Y POR EL SOMETIMIENTO A LA LIBERTAD

I

1. — Desde los albores de la Edad Moderna la Filosofía —y tras ella toda la cultura— se orienta hacia una desarticulación y ruptura creciente con la trascendencia hasta alcanzar una absorción total de la misma en la inmanencia, en busca de una absoluta libertad.

Comienza en el plano teorético con una falta de sometimiento de la inteligencia al ser —Descartes— para convertirse paulatinamente en una verdadera supremacía de lo subjetivo sobre lo objetivo, hasta llegar a constituirse la actividad intelectual en una verdadera creación de los objetos desde la inmanencia subjetiva mediante las categorías —Kant— hasta acabar en una absorción total de la realidad trascendente en la inmanencia trascendental del Yo, de lo Absoluto, de la Idea, o del Espíritu —Fichte, Schelling, Hegel y Croce, respectivamente— y en la inmanencia existencial irracional del existencialismo contemporáneo.

Paralela y lógicamente a este plano teorético, en el plano práctico, los bienes, valores y normas supremas se van corriendo también más y más desde el Bien trascendente divino y sus imposiciones a la actividad libre del hombre hacia la inmanencia subjetiva de éste: desde la heteronomía hacia la autonomía trascendental de Kant, el hedonismo subjetivista del positivismo y la autonomía axiológica de Scheler, hasta acabar en la autonomía absoluta y amoralismo total del existencialismo de nuestros días.

2. — De acuerdo a la Filosofía clásica, la libertad se funda y surge de una necesidad primera en cuanto al objeto específico de la voluntad: el bien en sí o felicidad, en razón del cual queda exenta de vínculos necesitantes psicológicos frente a cualquier bien concreto finito o finitamente aprehendido. Por otra parte, semejante actividad libre encuentra su Fin trascendente último en Dios, único Bien capaz de actualizarla plenamente y conferirle la consiguiente felicidad para la que está hecha; y al cual

se encuentra, por eso mismo, naturalmente ordenada y sometida con necesidad moral por Ley natural divina.

Semejante libertad, así ordenada al Bien trascendente infinito como a su último Fin o Perfección y moralmente a El sometida con una norma ley también trascendente y absoluta, se va desarticulando más y más de su objeto y trocando en una libertad cada vez más absoluta, hasta coincidir primero con la propia norma que-ella se da a sí misma desde su inmanencia trascendental en el autonomismo de Kant y de los idealistas, para acabar desalojando todo ser y norma trascendente e inmanente y quedar solamente ella como única realidad: la existencia como pura libertad, abandonada enteramente a su exclusiva auto-elección, sin esencia inmanente y sin fin trascendente que la determinen. Sólo resta la libertad creadora de sí misma enteramente abandonada a su elección en un amoralismo absoluto. Tal la tesis del Existencialismo.

3. — Pero la libertad absoluta sólo tiene sentido en el Ser infinito y divino —Acto puro e infinito de Amor identificado con el Acto puro e infinito de Bondad amada— frente a los bienes finitos; y no en la actividad del ser finito espiritual, hecho, y en busca del Bien infinito que no es él, para alcanzar su propia plenitud; del mismo modo que Pensar y ser son realmente idénticos en el Acto puro de Dios, pero no en la inteligencia finita, realmente distinta de sus objetos y que sólo se posesiona de ellos por identidad intencional.

Y así como la inteligencia finita desarticulada del ser trascendente se deshace devorada por la contradicción y el absurdo; no de otro modo la libertad del ser finito, vaciada de su propio ser inmanente y roto su sometimiento al bien y, en definitiva, al Bien supremo y norma moral consiguiendo, pierde todo sentido y cae en el absurdo.

4. — Y no sólo ello, sino que paradójicamente, buscando ser absoluta y total, la libertad humana se pierde a sí misma cayendo en los vínculos de necesidad, de los cuales la defendía precisamente aquel sometimiento al Bien trascendente supremo y divino y su consiguiente ley moral. En efecto, desarticulada de todo bien trascendente y de todo ser o esencia permanente, la actividad humana se priva de la posibilidad de toda exigencia o deber-ser moral. Sólo queda, en el mejor de los casos, una pura libertad a la deriva carente in radice de toda orientación.

Mas desde entonces, si sólo existen puras libertades sin auténticas obligaciones —únicamente establecibles desde las trascendencias del Bien y normas absolutas— por la misma razón cada libertad está desprovista de toda defensa frente a la libertad también absoluta de los demás, es decir,

carece de derechos, que siempre se fundan en la obligación o deber-ser moral de las otras libertades.

Si ya cada libertad —a que es reducido todo el ser del hombre, según el existencialismo en boga— está enteramente abandonada a sí misma, sin ningún resguardo moral frente a cada una de las otras libertades; frente a la comunidad de libertades, frente a la fuerza inmensamente superior de la sociedad, queda completamente indemne y sin defensa alguna.

Sin esencia inmanente ni bien ni norma trascendentes, no hay obligaciones morales absolutas; sin éstas no hay derechos y sólo resta un orden de fuerza, el estado de derecho es sustituido por un estado policial. De este modo la libertad, como exención de todo vínculo, al fin y a la postre viene a dejar abandonada y desamparada a esa misma libertad frente a todas las coacciones y violencias de los demás y de la sociedad y, más concretamente, de su órgano: el Estado.

La organización social impuesta por éste, si está destituido de todo derecho natural o moral, que obligue a los miembros individuales a acatarlo, también está exento de toda ley o derecho natural, de las personas frente a él, que lo coarten. Desde entonces la persona —¡la libertad absoluta!— queda enteramente sometida al Estado, incontrastablemente más fuerte que ella, sin ningún derecho que la ampare en ninguno de los aspectos de su ser y de su vida. El totalitarismo o absolutismo estatal más radical abre sus fauces para devorar a la persona y someterla a sus imposiciones de todo orden sin restricción alguna.

De este modo, paradójicamente se va desde la existencia como realización de pura y absoluta libertad al sometimiento y avasallamiento total de la persona, abandonada en su debilidad física a la pura fuerza, más vigorosa y sin limitación moral alguna del más fuerte y, siempre y en todo caso, del Estado.

De ahí la vinculación estrecha del existencialismo con los regímenes totalitarios y, en la actualidad y concretamente, con el comunismo (cfr. Existencialismo y Política, en SAPIENTIA, N° 15). No en vano, entre otros muchos, son comunistas o comunizantes Sartre y Merleau-Ponty en Francia y Banfi y De la Volpe en Italia; y Heidegger estuvo vinculado —al menos por un tiempo— al nacional-socialismo alemán.

Pero la verdad es que fué el liberalismo del siglo pasado quien, por más que quisiese defender la absoluta libertad del hombre y aun colocarlo por encima de la sociedad, la cual sólo era para defender la libertad individual; sin embargo, al despojarlo de toda esencia inmanente y de todo bien trascendente y supremo, de Dios —a causa del agnosticismo positivista, que lo alimentaba— realmente lo abandonaba desamparado frente a los demás y a la sociedad, privándolo de todo derecho, e indemne frente a la fuerza. En tal sentido el totalitarismo de derecha y de izquierda es paradójicamente la conse-

cuencia necesaria del liberalismo, que despojó al hombre de todos los derechos absolutos de su ser personal; precisamente absolutos y, como tales inalienables, en cuanto provenientes y fundados en sus obligaciones morales absolutas, sostenidas en el Bien divino.

II

5. — *En cambio, si el hombre comienza por aceptar su condición humana y acatar su naturaleza tal cual realmente es: un ser corpóreo-espiritual finito, pero hecho para el Ser trascendente infinito, como supremo Fin suyo, ordenado por su actividad teórica o intelectual al sometimiento de las exigencias de su Verdad y por su actividad práctica a las exigencias de su Bien, logrará esclarecer el fundamento, el sentido y el ámbito de la libertad humana, a la vez que ampararla en su derechos frente a los demás y a la sociedad.*

Sometiéndose con su inteligencia a la verdad del ser trascendente, el hombre actualiza su propio ser, finito con el ser aprehendido en la identidad intencional del conocimiento; remedia su finitud con la posesión del ser que él no es.

Del mismo modo, sometiéndose con su voluntad al bien trascendente, correspondiente a su propia naturaleza, y a sus exigencias esenciales para su consecución, se actualiza y enriquece en su propio ser finito y potencial con la posesión de aquél, en dirección a una actualización plena de su ser inmanente, de su apetito de bien o felicidad por la posesión perfecta o exhaustiva del Bien infinito.

6. — *Develado así el ser del hombre en lo que él realmente es (terminus a quo) y asentado sobre su auténtico bien trascendente, que en definitiva es el Bien divino, como Fin último y Bien supremo de su actividad y ser específico humano (terminus ad quem), sometiéndose al cual y a sus exigencias ontológicos o deber-ser, que expresa la inteligencia con sus principios prácticos o normas morales absolutas, el hombre logra descubrir y encuentra el sendero de su propio perfeccionamiento y libertad.*

Es la suya una libertad no absoluta como la de Dios —sin vínculos morales, porque está ya en posesión, por identidad, del supremo Bien— sino una libertad limitada, bien que verdadera como poder de auto-elección o dominio activo, directamente sobre su propia actividad espiritual volitiva inmanente e indirectamente sobre las demás facultades espirituales y orgánicas; pero que se le ha dado para poder y deber someterse al Bien divino y a sus exigencias para su consecución. En otros términos, su libertad es una verdadera libertad psicológica de elección de bienes concretos o medios y no de su fin o bien específico: la felicidad; para poder someterla

con necesidad u obligación moral —que no quita, antes supone y se apoya en la libertad psicológica— a las exigencias del Bien infinito, único Bien cuya posesión es capaz de conferir al hombre aquella felicidad para la cual está necesariamente hecho, en cuanto a su especificación, aun en el orden psíquico.

7. — Pero en este sometimiento al Bien divino para el que está hecho, el hombre no sólo encuentra el ámbito y sentido de su libertad; sino también el fundamento absoluto y divino de sus derechos, que lo amparan, frente a toda otra libertad y a la sociedad y al Estado.

La sociedad surge también como una exigencia u obligación moral del Fin último de la libertad para mejor proporcionarse ésta los medios necesarios —el bien común— para la consecución de su supremo Bien trascendente.

Y en este sentido el Bien supremo de la persona, es quien somete a ésta a la sociedad, en todo lo necesario y conveniente —y sólo en eso— para asegurar la consecución del bien común —fin de la sociedad— que no es sino el conjunto de bienes y condiciones de vida necesarios o convenientes para que la persona pueda lograr la posesión de su Bien trascendente y divino. En todo el ámbito de ese fin de la sociedad, la persona con su libertad individual debe someterse a la sociedad, familiar y civil y, en el orden sobrenatural actual, también eclesiástica. Bajo este aspecto es también el Bien trascendente divino y, consiguientemente, bajo una obligación moral absoluta, quien impone a la persona el deber de someterse a la sociedad civil y a su órgano, el Estado, y a todas sus leyes ordenadas a la consecución de aquel bien común, constituyendo y consolidando la sociedad sobre un fundamento de obligación moral, que somete a los miembros de la sociedad a su fin o bien común. La sociedad queda así constituida y fundada con sus derechos naturales, —anteriores y vivificantes con su savia obligatoria de todo ulterior derecho positivo— sobre esta obligación moral de sus miembros.

Pero a la vez en ese sometimiento al Bien divino trascendente, de donde deriva toda obligación, la persona encuentra el amparo de su libertad frente a los excesos o atropellos de los demás y de la sociedad y Estado mismo, cuando éstos se extralimitan en sus derechos demarcados por su propio fin. Porque si la persona debe por obligación moral someterse a la sociedad y al Estado en virtud de una obligación o exigencia de su Bien trascendente, es sólo en lo referente al bien común, constituido por el conjunto de bienes y condiciones necesarias y convenientes para su mejor ordenación personal o su Fin o Bien supremo.

Mas siempre que la misma sociedad y el Estado quieran someterla totalmente, aun a lo que excede al fin mismo que fundamente su derecho —el bien común— y sobre todo en lo que se refiere a ese último Fin o Bien divino, la persona está exenta de obedecer y amparada contra ellos e incluso obligada a

resistirlos cuando se oponen a su ordenación al Bien supremo y norma moral consiguiente —el derecho natural—, el cual ipso facto obliga a los otros y a la sociedad misma —concretamente a los hombres que ejercen el poder— a ser respetado. Otro tanto y con más razón acaece cuando una persona quiere someter enteramente a otra excediendo sus derechos sobre ella.

8. — De este modo precisamente por ser tal esencia ordenada y sometida a un Fin divino, la persona tiene derechos absolutos ante los demás y ante la sociedad misma y está amparada en su libertad. Es la obligación esencial o deber-ser, derivado de su ser, finito y libre, de sometimiento al Bien supremo, quien fundamenta y asegura los derechos del hombre frente a los demás y al Estado en todo lo que se refiera a tal Fin, es decir, a la actividad rigurosamente personal u ordenada a su Bien trascendente divino, y la ampara en su libertad frente a la sociedad en todo lo que excede el fin de ésta, que es el bien común; al cual debe someterse para mejor alcanzar aquel Bien suyo trascendente divino, y en ningún caso para renunciar o apartarse de El. Todo intento de intromisión de los demás o de la sociedad en el ámbito de la ordenación del hombre a Dios, para someterlo, carece de vigor de ley y de derecho y sólo lo tiene de fuerza coercitiva injusta. Ante sus exigencias, se puede obedecer si ella no impide el sometimiento a Dios y a su Ley; pero se debe resistir si ella se opone a ésta, induciendo al pecado. Tal el caso de los mártires, cuando desafiaban las pseudo-leyes humanas para obedecer a la ley de Dios, a las que aquellas se oponían, y de los Apóstoles que, ante la amenaza de fuerza del Sanhedrín, responden: No podemos desobedecer a Dios para obedecer a los hombres.

El sometimiento a Dios y a su santa Ley es quien asegura la dignidad de la persona, el amparo de su libertad y de sus derechos frente a la fuerza de los demás y del Estado mismo.

La palabra de Dios: "Beatus populus cuius Deus est Dominus, Bienaventurado el pueblo cuyo Dios es el Señor", y "Servire Deo regnare est, Servir a Dios es reinar", valen no sólo en el orden sobrenatural, sino también en el natural de pura Filosofía.

REFLEXIONES SOBRE EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Sin duda, es difícil exagerar la importancia del principio de causalidad en filosofía y, por consiguiente, es también difícil sobreestimar la trascendencia de las discusiones que desde hace siglos se entablan a su respecto. Su negación coincide, por lo común, con la negación de la metafísica, declarada imposible o vacía de sentido. Y por otra parte, aun entre quienes aceptan el valor del principio metafísico de causalidad, no siempre hay acuerdo sobre su alcance preciso, ni sobre el modo de fundamentarlo.

La cuestión es, hoy, más actual que nunca. Por tanto, no es inoportuno volver aquí sobre ella, con el fin de aportar un poco más de luz al debate y de ayudar al lector a encontrar una solución satisfactoria para este capital problema.

RESUMEN HISTORICO

Se necesitaría un volumen para hacer la historia del principio de causalidad. Pero, a lo menos, recordemos algunos de los elementos primordiales de esa historia.

Aristóteles fué el primer filósofo que formuló en términos precisos una doctrina de la causalidad. En sus escritos discierne cuatro tipos de causas (material, formal, eficiente y final); se esfuerza por establecer la naturaleza y las propiedades de esos cuatro géneros; determinar cuándo una serie de cosas puede ser infinita y cuándo es necesariamente finita; en fin, gracias a su doctrina de la potencia y del acto, descubre por primera vez una relación entre el devenir y la causalidad: "Todo lo que deviene, es movido por una causa extrínseca al sujeto que deviene". En seguida demuestra concienzudamente ese principio, y trata de mostrar que la caída de los cuerpos debida a su pesantez, o los movimientos inmanentes de los seres vivos, sólo en apariencia son excepciones a la ley.

La doctrina aristotélica de la causalidad debía forzosamente recibir desenvolvimientos nuevos y esenciales en la medida misma en que la metafísica del Filósofo fué superada por la metafísica neoplatónica. Puede decirse que el problema central de la metafísica, el de la unidad profunda de lo real, había escapado a Aristóteles. El orden universal era para él un *hecho*, que no intentaba justificar en el plano de la reflexión metafísica. Estaba reservado al neoplatonismo plantear nitidamente y resolver por primera vez, en filosofía, el problema de la unidad trascendental, poniendo en la base de lo real un Ser único, absoluto e infinito, del que todos los seres finitos proceden, de modo que la analogía existente entre dichos seres se explica por su común participación en la misma perfección trascendente.

El Uno de Plotino no es solamente la causa del devenir (como el Primer Motor de Aristóteles): es la causa del ser, es el creador. Por tanto, el principio de causalidad explotado en tal metafísica para justificar el pasaje de los seres finitos (que conocemos directamente) a la Causa primera infinita y creadora, debe evidentemente formularse en términos más amplios que en el aristotelismo: no se trata ya sólo de afirmar la relatividad de todo lo que deviene, sino la relatividad de todo ser finito: "Todo lo que es finito existe en dependencia de una Causa infinita".

En la Edad Media, los grandes escolásticos del siglo XIII retoman a su vez la doctrina aristotélica de la causalidad y, especialmente, la fórmula aristotélica de ese principio, que se encuentra a menudo, por ejemplo, en Santo Tomás, bajo la forma bien conocida: "*Quidquid movetur, ab alio movetur*". No olvidemos que el término *movetur* tiene en esta fórmula un significado muy preciso: "*educitur de potencia in actum*" ⁽¹⁾; en consecuencia, se afirma que todo ser que pase de la potencia al acto se halla, en esta misma medida, bajo el influjo de una causa extrínseca capaz de producir en ese ser la nueva perfección que ha adquirido.

Pero Santo Tomás (como otros muchos escolásticos) retoma también las intuiciones metafísicas del neoplatonismo griego y árabe. En ellas se inspira ampliamente su doctrina de la causalidad metafísica y de la creación, y sus obras contienen numerosas fórmulas del principio de causalidad cuyo origen neoplatónico no es dudoso. He aquí algunos ejemplos: "*Omnes res cuius esse est aliud quam natura sua, habet esse ad alio*" ⁽²⁾; "*Si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, ab aliqua una causa in illis causatur*" ⁽³⁾; "*Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*" ⁽⁴⁾. En este breve estudio no podemos pronunciarnos sobre el sentido exacto ni sobre el valor de estas fórmulas,

(1) Cf. por ejemplo, SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, Ia., q. 2, art. 3, *prima via*.

(2) Cf. SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. 4 (ed. Roland-Gosselin, p. 35).

(3) Cf. SANTO TOMÁS, *De potentia*, q. 3, art. 5, *corpus*.

(4) Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, Ia., q. 2, art. 3, *quarta via*.

pero a lo menos debemos subrayar que, en el pensamiento de los grandes escolásticos del siglo XIII, ellas permiten resolver el problema metafísico fundamental y alcanzar la fuente primera y única de todo lo que existe.

Es el nominalismo quien, en el siglo XIV, inaugura la crítica del principio de causalidad, sea bajo su forma aristotélica, sea bajo su forma más general. Esta reacción, inspirada por consideraciones de orden lógico y epistemológico que minan el valor de los conceptos metafísicos, se vincula a la reacción de la física nueva contra la física de Aristóteles, al punto que un principio como el célebre "*Quidquid movetur, ab alio movetur*", es atacado a la vez en nombre de la lógica nominalista y en nombre de la física y de la mecánica moderna. La coalición de estas dos poderosas reacciones contra los conceptos tradicionales respecto a la causalidad, se mantiene a través de toda la corriente del empirismo inglés, y alcanza su cima máxima con Hume. Éste ataca el principio de causalidad de un modo particularmente provocador para el sentido común, porque acomete contra la fórmula: "*Lo que comienza a existir es causado*". Este principio, dice, no puede fundarse sobre la *experiencia*, porque no se *comprueba* la conexión necesaria y universal entre un sujeto y un predicado; tampoco se puede fundar sobre el *análisis lógico* del sujeto, pues aunque se analice la idea: "lo que comienza a existir", jamás se hallará implicada en ella —piensa Hume— la idea de "causa". Kant se dejó impresionar por la crítica de Hume, y trató de superar la dificultad haciendo del principio de causalidad un juicio sintético *a priori*, es decir, un juicio que no debe su necesidad a la evidencia objetiva de una relación esencial entre el predicado y el sujeto, sino a una forma *a priori* de la inteligencia. En fin, es casi superfluo decir que el empirismo contemporáneo, especialmente el neopositivismo adoptan la actitud negativa de Hume con respecto al principio de causalidad.

La filosofía escolástica no podía ignorar los ataques del nominalismo y del empirismo contra el principio central de la metafísica. Por eso, desde el siglo XIX, se produjeron entre los tomistas interesantes controversias sobre la naturaleza y la justificación del principio de causalidad. Una copiosa literatura nació de estas discusiones, de las que unas se esforzaban por establecer —contra Kant y Hume— el carácter "analítico" del principio de causalidad, y las otras, por el contrario, aceptaban el punto de vista kantiano, aunque preocupándose por asegurar el valor del principio de causalidad. El examen de esos debates revela a menudo malentendidos y muchos equívocos, que sería interesante disipar; pero una empresa semejante llevaría muy lejos. Más bien quisiera, en esta corta meditación, hacer una labor constructiva, mostrando el lugar que debe ocupar el principio de causalidad en una ontología sistemáticamente construída. La naturaleza del principio y la naturaleza de su justificación surgirán naturalmente de tal exposición.

PROBLEMA DE METAFISICA

Se ha discutido mucho sobre el *origen psicológico* de la noción de causa. Para unos, la experiencia de la causalidad se realiza ante todo en la actividad voluntaria: yo tengo primero la conciencia de prescribir un acto, y después la de ejecutarlo mediante movimientos musculares. Para otros, es el esfuerzo muscular en sí mismo el que me da el sentimiento de ser "causa". Recientes trabajos tienden a establecer que tendríamos la percepción inmediata de una relación de causa entre ciertos fenómenos objetivos ⁽⁵⁾. Otros, en fin, apelan a las experiencias múltiples de la vida cotidiana, en las que sin ninguna hesitación vemos relaciones de causa y efecto; decimos, por ejemplo, que tal animal ha sido "producido", esto es, "causado", por tales otros; que un fruto fué producido por un cierto árbol; que la muerte de una persona fué "causada" por el fuego, etc. Este problema psicológico del origen de la idea de causalidad es por otra parte sin importancia para el metafísico: le basta poseer la noción de causa y poderle dar un sentido preciso.

Agreguemos en seguida, para que el lector no se engañe sobre el alcance de esta observación, que la *experiencia* de la causalidad juega un papel esencial en los demás sectores de la filosofía, como la filosofía de la naturaleza, la psicología y la ética. Por consiguiente, esta experiencia multiforme debe ser objeto de un examen atento y de una discusión metódica, partiendo de las convicciones espontáneas del sentido común. Está claro que todo hombre —el adulto tanto como el niño, el civilizado tanto como el primitivo— acuerda a la causalidad una parte muy grande en su concepción del universo; nadie piensa que el mundo está constituido por entidades yuxtapuestas, simplemente coexistentes, sin relaciones de mutua dependencia; en cambio, todo el mundo cree que cada ser ejerce una influencia real, más o menos profunda, sobre su medio, es decir, que cada ser es en alguna medida la "causa" de la existencia o de la evolución de otros seres. Es evidente que estas convicciones deben ser criticadas, y que muchas afirmaciones del sentido común no resistirán esta crítica. Pero, por el contrario, otros aspectos de la experiencia de la causalidad se impondrán como datos ineluctables de la conciencia humana y, por tanto, como obligatorios puntos de partida de la reflexión filosófica; así, por ejemplo, ninguna crítica filosófica llegará jamás a suprimir la relación de causalidad que une un hijo a su madre, y que entraña múltiples consecuencias de orden psicológico y de orden moral. Una filosofía que pretendiera eliminar completamente la idea de causalidad carecería, entonces, de sumisión a lo real, y se rehusaría *a priori* a asumir la totalidad de su cometido al negarse a considerar este innegable aspecto del dato.

(5) Cf. A. MICHOTTE, *La perception de la causalité* (Etudes de Psychologie, VI). Louvain-Paris, 1946.

Las acotaciones que acabo de realizar, me fueron sugeridas por un hecho muy reciente. Las personas que tomaron parte en el *Congreso de las sociedades filosóficas de la lengua francesa*, reunido en Estrasburgo desde el 11 al 13 de setiembre de 1952, pudieron oír una exposición de Alfred J. Ayer sobre "la inmutabilidad del pasado". Pudieron ver como, después de haber reducido la noción de "causa" a la "condición suficiente", y tras haber vaciado de su contenido propio el concepto de sucesión temporal, un lógico brillante era capaz de demostrar que un acontecimiento posterior es "causa" de un acontecimiento anterior tanto como el acontecimiento anterior es "causa" del acontecimiento posterior. La discusión que siguió a ese informe no permitió captar el alcance exacto que el conferenciante daba a su turbadora conclusión; pero pienso —con muchos auditores de Ayer—, que es necesario ver en ella sólo un elegante ejercicio de lógica formal; quien pretendiera dar mayor trascendencia a esa demostración, y extraer de ella conclusiones sobre la naturaleza del tiempo o de la causalidad, daría pruebas de una inquietante carencia de sentido de lo real.

Pero volvamos a la metafísica. Se verá, entonces, que las anotaciones hechas a propósito de la comunicación de Ayer en Estrasburgo no eran un simple paréntesis sin vínculos con nuestro tema. Los neopositivistas afirman de buen grado que los metafísicos están 'desprovistos de sentido'. Si así fuera, sería inútil que nos ocupáramos aquí del principio "metafísico" de causalidad, y haríamos mejor en no perder nuestro tiempo con ello. ¿Qué debe pensarse de tal veredicto? Si se declara arbitrariamente que el saber científico se define por un cierto tipo de inteligibilidad con exclusión de toda otra —por ejemplo, el tipo de la lógica de las relaciones, o el tipo matemático—, es normal que todo problema metafísico sea declarado "vacío de sentido", por lo menos en el plano científico. Pero no es difícil replicar que limitando así el objeto del saber científico a los aspectos de lo real que se prestan a ser estudiados con ayuda de métodos de un tipo determinado, se carece a la vez de respeto por lo real y de fidelidad a la inteligencia, se fijan límites artificiales al poder del pensamiento, y se declaran sin valor especulaciones en las que los mayores genios vieron, por el contrario, las más altas realizaciones del espíritu humano.

No nos dejemos impresionar, entonces, por las condenaciones en masa de la metafísica. Tengamos en cuenta las críticas dirigidas contra algunos metafísicos, para poder evitar ciertos modos de concebir la metafísica que se emparentan con la poesía y la literatura más que con el esfuerzo científico. Esforcémonos por poner en nuestras investigaciones todo el rigor y toda la precisión que requiere el método científico en este campo.

Pensamos, por tanto, que los problemas metafísicos no están desprovistos de sentido, sino que son incluso los más profundos y más humanos

de todos los problemas. No carece de sentido preguntarse qué es existir, y por qué existimos; qué condiciones son necesarias para que haya muchos seres; qué relaciones tienen entre sí estos seres múltiples; cómo lo que es puede cambiar, comenzar a ser, dejar de ser; cuál es la naturaleza profunda de lo real y la explicación última de su unidad y de su estructura. Es en el curso de la búsqueda metafísica, o sea, en el curso de un proceso intelectual con miras a resolver esos problemas, que va a plantearse la cuestión del principio de causalidad.

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

El punto de partida de esta investigación no puede ser sino el estudio del *valor fundamental* que está implicado en todos los demás valores, sin que él implique a su vez ninguno más fundamental: el valor de *ser*. Este valor se revela al espíritu como universal sin restricciones (pues nada le es extraño) y como absoluto o incondicional (porque como no se opone a nada, no puede ser causado ni estar condicionado por nada). En otras palabras, se impone por sí mismo, lleva en sí su propia justificación. Por eso es que, en la medida en que el espíritu se halla en presencia de este valor absoluto, encuentra en él su satisfacción plena y no experimenta la necesidad de ir más allá, el deseo de proseguir su búsqueda; comprende que tal anhelo sería rigurosamente insensato, pues está delante del valor del supremo, ante lo inteligible fundamental y la fuente de toda inteligibilidad. Nadie duda de que el espíritu siente la avidez de escrutar más profundamente el misterio de ese valor, pero, al mismo tiempo él sabe que la clave de este misterio no debe buscarse sino en el ser mismo. Resulta inmediatamente de ello que, si no tuviéramos nada que afirmar respecto a las realidades que nos rodean aparte de que ellas *son*, ningún problema metafísico ulterior podría plantearse: estaríamos en presencia de lo Absoluto.

Pero es evidente que la realidad no es tan simple. Tomemos el caso que conocemos mejor: nuestro propio caso. Yo *soy*, indiscutiblemente. Pero también soy *tal ser*, es decir, que mi realidad propia se opone a la del no-yo, aunque le está hondamente emparentada en tanto que ser, aunque le es hondamente "semejante" en tanto que ser. Además, yo *devengo*, yo *cambio* constantemente y en todos los aspectos. En estas mutaciones, tengo consciencia de que "sufro" la influencia de mi medio (mientras como, bebo, respiro, etc.); pero a la vez yo ejerzo una influencia sobre mi medio (por ejemplo, sobre los alimentos que absorbo, el aire que respiro, etc.). En consecuencia, formo parte de un conjunto, de un *orden* de realidades que están más o menos *ligadas* entre sí, que son *relativas* las unas

a las otras, que *dependen* las unas de las otras, y que ejercen unas sobre otras una cierta influencia.

Estos hechos revelan que ciertos seres existen en "dependencia" de otros y, por consiguiente, no son del todo inteligibles sin hacer referencia a otra cosa que a ellos mismos. Y esto explica, además, que ciertos seres ejerzan una "causalidad" sobre otros, que contribuyan de alguna manera a constituirlos tales como son, o a modificarlos en el curso de su existencia. De allí la idea de "causa" y de "influjo causal". Limitémonos aquí a hablar de la causa propiamente dicha o causa "eficiente", nombre que damos a una realidad que, en proporción más o menos grande según los casos, *hace que sea* otra realidad; dicho con diferentes términos, es una realidad que, en alguna medida, ejerce una influencia real sobre otra realidad, sea para conferirle simplemente la existencia, sea para modificar su manera de ser en cualquier faceta. El influjo causal es, pues, la "fuerza", la "potencia", el misterioso "poder" poseído por la causa eficiente para realizar alguna cosa fuera de sí misma, ya *haciendo que sea* lo que no es, ya *transformando* lo que era (6).

Así se llega necesariamente a concebir que hay dos maneras posibles de ser (y, por tanto, de ser inteligible, porque se es inteligible en la medida en que se es): se puede ser *sin necesidad de apelar* a otra cosa, y se puede ser *debiendo apelar* a otra cosa. En distintos términos:

Todo ser es incausado o causado.

Todo ser es absoluto o relativo.

Todo ser es incondicionado o condicionado.

Todo ser es por sí o por otro.

Como estas disyuntivas son completas, se puede en seguida, en virtud del principio del tercero excluido, deducir los axiomas siguientes:

Lo que no es incausado, es causado.

Lo que no es absoluto, es relativo a alguna cosa.

Lo que no es incondicionado, es condicionado.

Lo que no es por sí, depende de una causa (7).

Pueden considerarse estos enunciados como las formas más generales del principio de causalidad. En ellos no existe casi dificultad: Kant los

(6) No es posible hablar de una tercera posibilidad, que sería la *aniquilación* de lo que es, porque la nada no podría ser el término de un influjo causal. La aniquilación no es concebible sino como la consecuencia del *cese* de un influjo causal creador.

(7) En la expresión "ser por sí", las palabras "por sí" no tienen sentido positivo más que aparentemente ("en virtud de sí", "bajo la influencia de sí"). En realidad, "por sí" significa aquí simplemente "no por otro"; ser "por sí" es ser "sin dependencia de otro". Ser por sí y ser por otro son, pues, contradictorias, y la disyuntiva es completa. Cf. F. VAN STEENBERGEN, *Ontologie*, 2a. ed., Louvain, 1952, págs. 143-145.

acepta y los considera principios analíticos, aunque, de golpe, los califica de tautológicos e inútiles. Nosotros no llegaremos hasta allí, pero es necesario reconocer que la verdadera dificultad comienza cuando se trata de determinar "lo que no es por sí", o "lo que no es inteligible por sí". Ahora bien, sólo con esta condición será posible *aplicar* el principio de causalidad al mundo concreto de nuestra experiencia y, eventualmente, superar ese mundo descubriendo sus causas meta-empíricas.

El nuevo problema que tenemos que resolver puede enunciarse claramente: se trata de descubrir, en el mundo de nuestra experiencia, *índices de relatividad* o de *dependencia*.

Tomemos primeramente el caso más claro y más fácil: el cambio bajo su forma más radical, el pasaje del no-ser al ser, el hecho de *comenzar a existir*. A pesar de lo que piensa Hume, el hecho de que un ser comience a existir es un signo evidente de dependencia causal para todo espíritu que no se contente sólo con *comprobar* brutalmente ese hecho, sino que consienta en *pensarlo*. Sea un ser A, que empieza a existir en un momento temporal dado. Este ser es incausado o causado. Si es incausado, quiere decir que posee el ser sin depender de ninguna condición extrínseca. Pero, en este caso, es imposible que no lo posea siempre. Por tanto, es contradictorio que sea a la vez incausado y temporal. Puesto que es temporal, es también causado.

En otras palabras: dado que el ser A es, tiene todo lo necesario para ser. Si se lo supone incausado, posee por sí mismo lo que necesita para ser. En este caso, no es posible que en un momento cualquiera ya no sea. En consecuencia, comienza a existir y, por ende, no es incausado.

Los mismos razonamientos valen evidentemente para el ser que *deja de existir*, o sea, para el caso del ser al no-ser.

En fin, valen para el ser que cambia, es decir, para el que pasa de un estado A al estado B. En efecto, siendo el estado B, por hipótesis, un estado nuevo, no puede considerarse incausado; si lo fuera, no podría comenzar a existir, porque existiría sin ninguna condición extrínseca. Por consiguiente, el estado B, es causado. Pero aquí se plantea una nueva cuestión: ¿puede ser causado por el estado A, o es menester apelar a una causa exterior a A? Debe responderse, con Aristóteles y Santo Tomás, que ningún cambio verdadero puede explicarse suficientemente sin la intervención de una causa extrínseca (*Quidquid movetur, ab alio movetur*). En efecto, decir que el pasaje de A a B se realiza y es inteligible sin recurrir a una causa distinta de A, equivale a contradecirse, pues significa que, a un mismo tiempo, se afirma el cambio (B es *distinto* de A), y se lo niega (A contiene por anticipado adecuadamente a B, que por tanto *no es distinto* de A).

Estas primeras aplicaciones del principio general de causalidad no permiten resolver convenientemente el problema capital de la ontología, que es el de lo Absoluto o de la Fuente incondicionada de lo real. Porque, si bien esas fórmulas nos permiten afirmar que es necesario buscar el Absoluto o el Incausado más allá de todo lo que *comienza* a ser, de todo lo que *deja* de ser, y de todo lo que *cambia*, no nos permite precisar mejor la naturaleza de lo Absoluto, y ni siquiera afirmar que es único. Para arribar a la solución adecuada del problema metafísico, es menester descubrir índices de relatividad o de dependencia en lo *finito como tal*. Sólo con esta condición se hace legítimo afirmar que el Absoluto se halla *más allá de lo finito*, es decir, que es infinito y, por consiguiente, único.

Con ello llegamos al corazón de la metafísica de lo finito. Para no alargar de modo excesivo este artículo, deberé limitarme a indicar el camino a seguir, sin poder desarrollar el tema.

Pienso que hay, en el ser finito como tal, dos índices de relatividad profunda: en el orden estático, la *similitud ontológica*; en el orden dinámico, la *actividad*.

La *similitud ontológica* de todo ser finito con cualquier otro ser, no precisa ser demostrada: es una propiedad esencial que deriva inmediatamente de la naturaleza del ser finito: éste, en tanto que finito, se opone a todos los demás, pero, en tanto que ser, les es enteramente "semejante", les está "emparentado", participa de su misma perfección fundamental, el ser. Es precisamente esta similitud honda entre seres opuestos, extraños los unos a los otros, la que indica su común dependencia de una causa no finita. En efecto, esta similitud es del todo inexplicable si se supone que esos seres finitos son absolutos o incausados, porque, en tal caso, serían enteramente extraños los unos a los otros, y su parentesco en el ser sería ininteligible. Pero tampoco puede suponerse que *un* ser finito sea incausado y causa *de todos los demás*, directa o indirectamente, porque un ser finito es, por definición, un ser que se opone a los otros, un ser cuya realidad propia es extraña a la de los demás, y por tanto, un ser finito no podría ser la causa adecuada de los otros, ni contenerlos anticipadamente como causa de su ser mismo.

La *tendencia activa* de todo ser finito debe ser demostrada. Creo que puede hacérselo, partiendo del análisis metafísico de la actividad que cada cual descubre en sí. Una vez establecido que todo ser finito es esencialmente un principio de actividad, es fácil ver en ello un índice de relatividad, porque la actividad es una forma de cambio, y ya sabemos que todo cambio implica dependencia. Un ser incausado o absoluto no podría ser un principio de actividad en sentido propio, esto es, de un cambio immanente que lo perfeccione, porque tal cambio implica la influencia de una causa que dando el ser, da también el poder obrar, la capacidad de

“más ser”, que la capacidad de obrar. Por otra parte, puesto que cada ser finito es fuente de nueva perfección por su actividad, el conjunto de los seres finitos o el orden de los seres finitos se perfecciona con la actividad. Ahora bien, una realidad absoluta o incausada no podría perfeccionarse y, por ende, el orden de los seres finitos no es una realidad absoluta o incausada, sino una actividad causada por un ser no finito o infinito.

Se llega así a dos nuevas fórmulas del principio de causalidad: “Todo ser semejante y opuesto al mismo tiempo, es causado”; “Todo ser que se perfecciona con las actividades, es causado”.

O con mayor generalidad: “Todo ser finito es un ser causado” (8).

CONCLUSION

Al acabar esta exposición, confiamos en que se perciba con mayor nitidez cuál es la naturaleza del principio metafísico de causalidad, y cómo se justifica.

1. — El principio metafísico de causalidad *no es un principio absolutamente primero*. Si se trata del principio absolutamente general; “lo que no es por sí depende de una causa”, u otras fórmulas equivalentes, presupone el principio del tercero excluido y el principio de no-contradicción; presupone, asimismo, la elaboración de las nociones de ser, de causa y de dependencia. Si se trata de una aplicación determinada del principio general —“Lo que cambia es causado”, “Todo ser finito es causado”, etc.—, es el término de una demostración que parte del principio general, la que a su vez presupone la elaboración de las nociones contenidas en la premisa menor “lo que cambia”, “lo finito”, “lo que es semejante al oponerse”, “lo que es activo”, etc.

2. — Pero, por otra parte, el principio de causalidad goza de un valor metafísico, es decir, de un valor absoluto, porque *no se lo puede negar sin contradecirse*. Para el principio general esto es claro, porque se trata de un principio estrictamente analítico en el sentido kantiano: Kant lo llama incluso una tautología. En cuanto a las aplicaciones del principio general, el predicado del juicio, o sea, la relación de dependencia con respecto a una causa, aparece siempre como fundamental para el sujeto, como constitutiva de su naturaleza, como implicada en su esencia; así, es tan necesario para un ser finito estar relacionado con una causa, que la proposición: “un ser finito es absoluto o incausado” es una verdadera contra-

(8) Se hallará el desarrollo de este tema en mi *Ontología*, 2a. ed., págs. 114-117 y 132-40.

dicción en los términos para quien posea la noción metafísica de un ser finito.

En suma, el principio de causalidad es una proposición que Santo Tomás hubiera llamado una "*propositio per se nota quoad sapientes*"; para el metafísico, que conoce los términos de esta proposición, la pertenencia necesaria del predicado al sujeto es inmediatamente evidente, y se le aparece de inmediato que la negación de la proposición entrañaría negar al sujeto y, por ende, caer en la contradicción ⁽⁹⁾.

F. VAN STEENBERGHEN

Profesor en la Universidad de Louvain, Bélgica.

Versión del francés por

ALMA NOVELLA MARANI

de la Universidad Nacional de Eva Perón.

(9) El lector podrá encontrar observaciones complementarias sobre el principio de causalidad en mi *Ontología*, 2a. ed., págs. 123-149.

UBICACION METAFISICA DEL SER DEL HOMBRE

DE LA MANIFESTACION ACCIDENTAL AL SER O ESENCIA SUBSTANCIAL DE LAS COSAS Y DEL HOMBRE

1. — Centrada la inteligencia en su objeto formal propio —*el ser o esencia* de las cosas materiales— y, desde esa luz inteligible o verdad ontológica, actualizada la luz o verdad ontológica del propio ser, de su acto intelectual y de sujeto substancial en él implicado, la inteligencia no sólo aprehende con su propio acto el ser substancial del hombre, sino que va penetrando poco a poco en la naturaleza de los seres circundantes y trascendentes al hombre, que constituyen el *mundo* —los seres materiales inorgánicos y vivientes con vida sensitiva y vegetativa hasta descubrir más tarde, por reflexión sobre su propia y rica actividad, la naturaleza del ser humano en toda su complejidad (*Filosofía de la Naturaleza, Psicología racional o Antropología*). Semejante descubrimiento de la naturaleza del ser humano, no lo logra el hombre de una manera intuitiva, sino sólo mediante un análisis minucioso de la actividad y propiedades en que esos seres del mundo y el propio ser se manifiestan, de acuerdo a que el operar es un efecto que lleva impresa y manifiesta la naturaleza o esencia del ser que la causa: *agere sequitur esse*.

No es propósito de este trabajo realizar semejante obra, propia de la Filosofía de la Naturaleza y de la Psicología Racional o Antropología.

Lo que aquí nos proponemos es tan sólo ubicar metafísicamente el *ser del hombre*: determinar los caracteres fundamentales de su *esencia y existencia* dentro de una visión ontológica integral, sin bajar a ulteriores desarrollos que exigirían la extensión de un tratado. Por otra parte, esta visión del *ser del hombre* desde el cielo empíreo de los principios metafísicos, que lo constituyen y ubican ontológicamente, sin descender hasta las últimas determinaciones del mismo contenidas en ella, tiene la ventaja de darnos desde su raíz la visión unitaria e integral de la compleja realidad del ser del hombre.

La intención de este trabajo es, pues, colocarnos en la raíz ontológica

del ser del hombre, desde donde brotan sus ulteriores notas constitutivas y propiedades esenciales.

Por eso, una vez señalada la inmaterialidad perfecta o *espiritualidad* como nota específica del hombre, de ella deberíamos derivar inmediatamente —como de su fundamento o razón de ser— la *inteligencia* y *consciencia* y la *libertad* con los ulteriores *problemas morales* y *técnico-artísticos*, que a su vez desembocan en nuevos problemas cada vez más complejos. Sin embargo, nada de eso haremos. Fuera de que de casi todos esos problemas nos hemos ya ocupado en sendos libros y trabajos, caen ellos fuera de la órbita precisa que nos hemos propuesto alcanzar en estas páginas.

Lo que sí haremos es cotejar críticamente nuestra posición *intelectualista tomista* con la opuesta *irracionalmente* del *existencialismo* actual.

De este modo, en la luz de esta verdadera solución se verá aún mejor cómo el error fundamental del existencialismo: su *irracionalismo fenomenológico metodológico* es quien le impide la aprehensión de la verdadera *esencia* del hombre, de su ser sustancial, y quien lo conduce a una sustitución de la misma por los caracteres en que se manifiesta, sin consistir realmente en ellos, reduciendo de este modo todo el ser humano a pura actividad des-esencializada, a puro devenir sin ser, a *nada* en última instancia, con la consiguiente deformación no sólo del ser auténtico del hombre sino aun de estas notas en que él se manifiesta.

LOS CARACTERES DE FINITUD Y CONTINGENCIA DE LA EXISTENCIA HUMANA Y DE LOS SERES MUNDANOS, DETERMINADOS POR LA COMPOSICION REAL DE ESENCIA Y EXISTENCIA, ESENCIA METAFISICA DEL SER CREADO.

2. — Una vez que se ha descubierto que la inteligencia está centrada y alimentada por la verdad del ser real —actual o posible— y que el hombre no tiene otra vía de acceso espiritual al ser formalmente tal que la de la inteligencia, se ve también —concorde, por lo demás, con el testimonio de nuestra conciencia— que el hombre no puede aprehenderse sino desde su *esencia* o modo propio y específico de su existir. Inteligencia y ser o *esencia* capaz de existir son *correlativos*. La *inteligencia* nada aprehende sino desde la *esencia*, y la *esencia* no es aprehendida sino por la *inteligencia*.

Nuestro ser concreto se revela ante nuestra conciencia intelectiva ante todo como una *esencia de facto* existente.

Penetrando en los caracteres de esta *esencia* existente se ve que ella existe *finita* y *contingentemente*.

En efecto, tal *esencia* está constituida por tales o cuales notas deter-

minadas y no por otras, y la *existencia* no es sino la realización o actualización de las mismas, la *finitud* de la esencia, se reduce o coarta como actualización o realización de ésta, quien a su vez es finita por la misma determinación de sus notas, que son ellas y *no otras*.

A la vez esta esencia posee la existencia *contingentemente*, vale decir, que pudiéndola no poseer o, en otros términos, siendo de sí indiferente para existir o no, sin embargo *de hecho* existe. Por más que analicemos la esencia o notas constitutivas del hombre —y, en general de cualquier ser finito circundante— no encontraremos entre ellas la existencia actual. Ella está siempre fuera del ámbito de las notas esenciales. Podemos definir un ser hasta su última nota esencial, hasta su diferencia específica, podemos añadir luego la enumeración y descripción de sus múltiples notas individuales dadas en la experiencia; sin embargo, si tal ser no hubiese sido aprehendido por una intuición sensible —propia nuestra o de otro que nos la hace fidedigna con su testimonio— jamás podríamos saber *a priori* si existe o no. Podría existir o no, la esencia permanece indiferente para el acto existencial, no cuenta la existencia entre sus notas constitutivas. Si, pues, *de hecho* posee existencia, no la tiene como nota suya esencial ni como exigida por su esencia, sino simplemente como algo *sobreañadido*, de una manera *contingente*, es decir, que de sí como la tiene podría no tenerla.

Tales caracteres de *finitud y contingencia* o gratuidad del ser existente concreto —que el existencialismo, a causa de su irracionalismo, incapaz de trascender la inmanencia existencial, limita al hombre concreto— sólo pueden explicarse inteligiblemente, sólo tiene razón de ser, desde la *esencia*, que llega a existir en la medida de sus notas y, en definitiva, desde la *esencia realmente distinta de la existencia*.

En efecto, si la esencia se identificase realmente con la existencia, la esencia *sería* la existencia, la existencia sería nota esencial y, como tal, no podría faltar de la esencia, y en tal caso la esencia existiría esencial y *necesariamente*, perdiendo *ipso facto* el carácter de *contingencia* o gratuidad de su existencia.

Además la identificación de esencia y existencia destruiría y haría imposible la *finitud* de la existencia concreta del hombre y de las cosas. Porque la existencia de sí sólo dice perfección o acto. Si, pues, la esencia de un ser fuese su existencia, simplemente sería perfección y, como tal, ilimitada, *infinita*.

La *contingencia* y la *finitud* del ser de las cosas y del ser del hombre son efectos formales *consiguientes* a esta *distinción real* de esencia y existencia. Precisamente porque la existencia del hombre —y, en general, de todo ser circundante— no es su esencia ni nota esencial suya, está circunscrita o limitada a las notas precisas de la esencia: es *finita* y la esencia es indife-

rente para tener o no existencia, y cuando de hecho la tiene no la posee en fuerza o por exigencia de sus notas, no la posee necesariamente, sino sólo de un modo *contingente*.

Si, pues, por la finitud y contingencia de la existencia del hombre —y de las cosas mundanas en general— llegamos a conocer —orden gno-seológico— la distinción real de esencia y existencia, *ontológicamente* la raíz primera de finitud y contingencia está en la composición real de esencia y existencia, nota fundamental y primera o esencia *metafísica*, constitutiva de todo *ser creado*, de todo ser que no es Dios o la Existencia, y que explica las notas fundamentales mencionadas, en que tal ser se manifiesta y que lo diversifica ya desde su raíz ontológica primera, del Ser de Dios, quien a su vez está constituido esencialmente —*esencia metafísica*— por la pura Existencia, como Existencia subsistente.

DEFORMACION DE LAS NOCIONES DE ESENCIA Y EXISTENCIA Y DE FINITUD Y CONTINGENCIA EN EL EXISTENCIALISMO, A CAUSA DE SU IRRACIONALISMO

3. — El existencialismo pone la esencia del hombre —“Dasein”, “ser para sí”, de Heidegger y de Sartre— en la existencia, identificando esencia y existencia.

Pero si el existencialismo no llega al panteísmo, a que lógicamente debería conducirlo la reducción del ser del hombre a pura existencia, es porque toma la existencia en un sentido enteramente otro, casi equívoco con el tradicional y que expondremos enseguida. Al negar el valor de la inteligencia para aprehender el ser, suprime su objeto correlativo, la esencia, en el seno del ser, del ser del hombre, punto de partida del análisis existencial. Desde entonces éste queda reducido a un *ser des-esencializado*. El residuo de este ser finito contingente, vacío de esencia y tomado tan sólo tal como se manifiesta —y no como realmente es— en un análisis fenomenológico de tipo irracional, es la existencia de los existencialistas. Y bien, ¿qué es esta existencia? No es ciertamente la perfección y actualización de la esencia o notas constitutivas de un ser, de la substancia, en definitiva, como diremos en seguida (n. 4 y sgs.). Sólo queda lo dado en una intuición pre-intelectiva, empírico-sensible en última instancia, es decir, lo existencial-concreto en el mundo, sin penetración en el *ser* como tal y sin distinción formal de sujeto-objeto, de yo y de mundo. La existencia es reducida a un puro fluir o devenir destituido de cosa o esencia que devenga, a un puro pro-yectarse o auto-determinación o elección libre de sí en cada instante, sin ninguna substancia permanente, o, en otros términos, a un conjunto de notas desvinculadas y sucesivas temporales. El hombre está todo en cada instante como pura activi-

dad finita, como pura actuación sin razón de ser, gratuita. En definitiva, esta *ex-sistencia* o libertad autocreadora o trascendencia hacia el mundo y hacia el futuro es determinada por la nada y es, definitivamente, ella misma *nada*. La conciencia y la libertad, constitutivos del “*ser para sí*”, del hombre, lo hemos oído de Sartre, son *nada*, la vaciedad del ser: el ser del hombre es conciencia y libertad, *no-ser* plenamente y, por eso, poder aprehenderse y autocrearse en una búsqueda inalcanzable de una coincidencia, identidad consigo mismo de un “*ser que no es o que es lo que no es*”..

Estamos en las antípodas de la noción de existencia como acto o perfección de la esencia permanente. Por eso la identificación de la esencia con la existencia, lejos de llevar al existencialismo a la identificación del hombre con la Existencia pura del Ser infinitamente perfecto, a la identificación del hombre con Dios, inversamente lo conduce a la reducción del hombre a lo que no es, a puro pro-yecto instantáneo y sucesión finita y temporal de sí, desde la nada, por la nada y para la definitiva nada.

Lejos, pues, de una esencia identificada con la Existencia, de un ser a cuya esencia pertenece como nota constitutiva la existencia en el sentido pleno y que lógicamente conduciría a identificar al hombre con Dios, el método irracionalista, al *suprimir la esencia*, porque ha cegado en el hombre la vista capaz de percibirla, que es la inteligencia, *hace imposible la misma existencia*, que no se concibe como acto o perfección de esa esencia —con la cual se identifica en el Ser infinito, o la que se une finita y contingentemente en el ser finito, como es el hombre— y la substituye por otra existencia como pura pro-yección o salida al mundo y al futuro, gratuita y finita, como puro devenir o temporalidad, arrojado y consentido por la nada y nada él mismo, despojado de toda esencia o realidad. El acto o perfección realizante permanente de la esencia es substituída por la de éxodo o proyección continuada, por una autocreación sucesiva como pura temporalidad o trascendencia finita encerrada y penetrada y cobrando significación por la nada.

La noción de existencia del existencialismo es, pues, *equivoca* respecto a la noción tradicional de acto o perfección, sólo inteligible en relación con la esencia, con la que o se identifica (*Dios*) o no (creatura), pero a la que actualiza ⁽¹⁾.

Vamos a tratar, pues, de precisar el verdadero sentido de estas nociones primeras de esencia y existencia, tal como las aprehende inmediatamente nuestra inteligencia.

Pero antes advirtamos que el método irracionalista —raíz emponzoña-

(1) Véase nuestro trabajo: *La existencia en el Tomismo y en el Existencialismo*, en *Sapientia*, N° 29, pág. 193 y sgs.

da de todo el existencialismo ⁽²⁾ — deforma los mismos hallazgos de las notas existenciales descubiertas por aquél: la *finitud* y la *contingencia*. La *finitud* ya hemos visto que, en lugar de ser una actuación o perfección de la existencia limitada por las notas de la esencia, es convertida en un puro devenir o temporalidad, desprovista de esencia y determinada por la nada, y nada al fin ella misma. La nada como limitación del ser o existencia —la *potencia* que coarta al *acto*: la esencia que circunscribe a la existencia o la materia a la forma— es substituída por la nada que fundamenta y constituye el ser. También la noción de contingencia es deformada por el existencialismo irracionalista. Colocados frente a un ser concreto, que no tiene en sí razón o justificación de su existencia, porque su esencia no es ni reclama esencialmente la existencia, y sin posibilidad de trascender ese ser existente para llegar a su causa determinante porque se ha cerrado el paso a la inteligencia que es la única capaz de hacerlo, la mencionada noción de *contingencia* se transforma en la noción de ser que está ahí porque sí, de más, *gratuita y absurdamente*, sin justificación posible. ¿Cómo podría justificarse, si, dejada de lado la inteligencia, no es posible salir de la existencia concreta, la cual en sí misma no tiene justificación posible? A causa de su irracionalismo el existencialismo queda así enclaustrado en la inmanencia de una existencia, como puro trascender o devenir, sin razón de ser en sí y sin posible salida para buscarla fuera de ella, preso en la contingencia sin razón de ser y, por ende, *absurda*. De este modo la contingencia se transforma en *injustificabilidad* del ser, en la nota existencial que hace a la existencia absurda.

EL SER Y SUS CONSTITUTIVOS: LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

4. — El ser no se puede definir ni siquiera explicar por una noción más evidente que él. Es la noción suprema, a la que toda otra se reduce y que está, por ende, embebida en cualquiera otra y la hace inteligible. Todas las notas de una realidad son *ser*.

Sin embargo y sin intentar definirlo, puede decirse que el ser es lo que existe o puede existir. Esta noción está polarizada en dos elementos: la *esencia* (*lo que*) y la *existencia* (*existe o puede existir*). Ni la esencia ni la existencia son en rigor ser, sino principio de ser: no son lo que es, sino más bien aquello *por lo que* algo es. Si el ser es indefinible, con mucha mayor razón lo son sus principios: la esencia y la existencia. Son nociones primeras, de las que —como de la del ser— todos estamos en pose-

(2) Véase nuestro trabajo sobre el tema en *Revista de Filosofía*, N° 6, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Eva Perón, 1953.

sión y usamos continuamente; pero de las que debemos lograr conciencia expresa.

Sin intentar definir las y sólo para lograr esta conciencia clara de su noción, podemos decir que la *esencia* es aquello por lo que una cosa es lo que es, lo que constituye a un ser en *tal determinado ser* y lo que consiguientemente, lo diversifica y distingue de todo otro. Una existencia concreta es de una especie u otra por su esencia. La esencia es, pues, el conjunto de notas inteligibles que definen o dan comprensión a un ser.

La *existencia*, en cambio, es acto o actualidad de esa esencia; aquello por lo cual una esencia es intrínsecamente o en sí misma, y no solo extrínsecamente o en el pensamiento de otro. Si exceptuamos la existencia de Dios, cuya Esencia es la Existencia y, por eso mismo, Existencia *a se* o subsistente, necesaria, eterna e increada, como Acto o Perfección Pura, podemos decir también que la existencia es aquello que coloca a la esencia fuera de sus causas. La existencia es lo que verdaderamente da realidad actual a la esencia. Sin la existencia la esencia no es en sí misma o intrínsecamente; sólo es en otro (como término de intelección o volición o poder) y en sí misma únicamente es en potencia o posibilidad.

RELACIONES DE ESENCIA Y EXISTENCIA EN EL HOMBRE Y EN EL SER FINITO

5. — Hemos visto que esencia y existencia son realmente distintas, una no es la otra, pero no como dos seres, sino como dos principios del ser; y en modo alguno son separables: una esencia sin existencia o una existencia sin esencia no tienen sentido siquiera. Ambas se refieren la una a la otra con relación esencial o trascendental, es decir, están totalmente referidas la una a la otra.

La esencia es un *modo de existir* y ni siquiera puede pensarse sin la existencia como término actual o posible al que está totalmente ordenado.

Tampoco la existencia tiene sentido sin la esencia a la que actualiza o da realidad actual, porque no tiene sentido la actualización si no es de algo.

Sólo la Existencia de Dios es por sí misma, como identidad perfecta de Esencia y de Existencia, como Acto puro sin algo distinto que actualizar. Pero a esta Existencia pura sólo llegamos por la exigencia del hecho de la existencia de estas esencias finitas y contingentemente existentes, y no podemos, formarnos concepto de Ella sino por analogía y a partir de éstas.

Dejando de lado, por ahora, esta Existencia subsistente o divina —en cuya noción penetramos sólo por el oscuro y difícil concepto análogo— las nociones de esencia y existencia, tales como inmediatamente las alcanzamos en los seres finitos circundantes y en el propio, se relacionan entre sí

como *potencia y acto*. Son, pues, realmente distintas, pero inseparables, y además inconcebibles la una sin la otra. Por eso mismo, la existencia es el elemento más noble y superior a la esencia, porque ésta no es realmente actual sino por la existencia. Por ésta se constituye real y actualmente el ser en sí mismo. La realidad de la esencia, aun con su forma o acto específico, no es todavía acto último, realidad en sí o totalmente actual, sino por la existencia. Aun la realidad potencial de la esencia posible no lo es sino por referencia a la existencia potencial que puede llegar a tener. La esencia, si bien realmente distinta en el ser actualmente existente, es inconcebible sin la existencia actual o posible.

Si bien es acto, la existencia que no es la Existencia pura, no es acto sino de una esencia y, por eso mismo, también él dice esencial relación a la esencia, a la que actualiza.

Sin embargo, conviene notar que la existencia no se relaciona con la esencia como la forma con la materia. En efecto, la forma posee y da a la materia sus notas esenciales que la actualizan en tal o cual especie, es su acto específico. En cambio, la existencia no añade notas constitutivas a la esencia, únicamente da actualidad real, plena, a la esencia. El ser existente no es más que la esencia actualizada o realizada. En el ser existente no hay una sola nota inteligible más que en la esencia todavía inexistente; y sin embargo hay un cambio total de la esencia, un cambio entero de estado de la misma: de *potencial o posible a actual y real*, toda en sí misma o intrínsecamente en sí, independientemente de la existencia que hasta entonces poseía en el pensamiento, voluntad, o poder activo de otro ser, como acto mismo *extrínseco* o no en sí mismo. Por la existencia la esencia ha pasado de su nada real en acto o falta de ser intrínseco a ser real en sí misma. La existencia no es, pues, una forma sobreañadida a la esencia, que le confiere nuevas notas constitutivas; es nada más —y nada menos— que la actualización o realización de todas las notas esenciales, es el conducir hasta el ápice del acto o realidad las notas que aun no eran sino en capacidad o potencialmente.

Precisamente por este modo de ser acto la existencia respecto a la esencia, la existencia no es forma ni substancial ni accidental de la esencia. Será acto substancial o accidental únicamente en cuanto la esencia a que da realidad actual es substancia o accidente; pero en sí mismo es únicamente *acto existencial* o realizante.

La existencia es *accidental* no en el sentido *predicamental* —no es un accidente sobreañadido a la substancia— sino en el sentido de los *predicables*: en cuanto es algo realmente distinto de la esencia, algo que la esencia no es ni esencialmente exige en acto o realidad actual y que sólo *llega a tener* y tiene siempre *gratuita o contingentemente*. Poseer *acciden-*

tal o no esencialmente la existencia, es lo mismo que poseerla contingentemente.

El ser del hombre y de las cosas no es, en rigor, ni esencia ni existencia. Está constituido por ellas, es el resultado de la actuación de la esencia por la existencia. El ser que es *potencialmente* por la esencia, culmina como ser, llega a ser en verdad en sí mismo, a ser real o *actualmente* por la existencia; hasta tal punto que, aun aquel acto esencial, todavía no realizado o no en sí mismo, sólo se concibe con respecto a una posible existencia o actualización aún no alcanzada. Sin la existencia actual, *en sí misma* o intrínsecamente la esencia no es real, es nada.

Y paradójicamente la existencia —siempre refiriéndonos al hombre y al ser finito— tampoco es ni existe en sí misma, sino únicamente como perfección o acabamiento ontológico de la esencia.

NECESIDAD Y SUPREMACIA DE LA EXISTENCIA, FUENTE CONSTITUTIVA DE LA ESENCIA Y CAUSAL DE LA EXISTENCIA

6. — Ahora bien, por su noción misma, esta esencia que *no es sino que de hecho tiene finita y contingentemente existencia*, inmediatamente dada a nuestra inteligencia a través de nuestra intuición empírica, no tiene razón de existir en sí misma. La esencia del ser finito y contingente es, pues, indiferente para existir o no. Si, pues, existe de hecho, tiene que haber recibido tal determinación a la existencia de otro ser ya existente. Si éste a su vez existiese contingentemente debería haber recibido a su vez de otro la determinación para existir y así sucesivamente hasta llegar a una Esencia que no necesite recibir tal determinación, porque ella *no tiene* contingentemente sino que *es* —y, por ende, *esencial* y *necesariamente*— la existencia. Este Ser cuya Esencia es la Existencia, esta Existencia *a se* o subsistente y, consiguientemente, necesaria e infinita, es inevitable desde que algo existe. Porque esto que existe, existe en fuerza de su esencia, porque la existencia es nota suya esencial, y en tal sentido es la Existencia *a se* o subsistente; o existe contingentemente y supone esa Existencia subsistente: ya que no siendo ni exigiendo la existencia, necesita ser determinada a la existencia por otro que ya la tenga para poder llegar así a poseerla. Y éste a su vez necesita ser determinado por otro, si tampoco es la Existencia subsistente; y así sucesivamente. Ahora bien, es preciso llegar a la Existencia subsistente, a la Esencia que es la Existencia, a la Esencia necesariamente existente o identificada con la Existencia, porque si Ella no existiese tampoco las demás esencias habrían llegado a existir y, por ende, *nada existiría*.

Tal, en síntesis, los distintos argumentos de la existencia de Dios

o del Ser o Esencia identificada con su Existencia: o existe esta Existencia, o nada habría podido llegar a existir; o más brevemente: o Dios o *la nada absoluta*.

Por eso, si en el *orden gnoseológico* o de nuestro conocimiento los seres o esencias finita o contingentemente existentes son los primeramente aprehendidos y únicamente por ellos alcanzamos la Existencia *a se* o divina como término supremo de nuestro itinerario intelectual, en el *orden ontológico* o real, que recién llegamos a descubrir plenamente cuando llegamos a esta Existencia como a la primera Causa eficiente y final de toda existencia, lo primero es esta Existencia pura o *a se*, necesaria y divina, la Esencia identificada con la Existencia, por participación de la cual arriban al ser los demás seres no sólo en cuanto a su existencia sino aún en cuanto a su esencia.

En efecto, que los demás seres no alcancen la existencia sino como participación de la Existencia subsistente, es claro después de lo dicho. Precisamente a la Existencia divina llegamos por el hecho de la existencia de estos seres finitos y contingentes, que *no son* sino que *tienen* recibida o participada la existencia y que no la podrían haber llegado a participar, si en última instancia ontológica, no existiese la Existencia *a se*, fuente creadora, conservadora y constantemente actuante y final suprema de toda existencia. No sólo la existencia contingente del ser substancial, también de toda actividad, de todo efecto aun accidental, de todo llegar a existir, sin negar la causalidad segunda del ser finito, no se explica sin la participación o intervención inmediata causal eficiente y final constante de la Existencia misma. Porque sin ella, que es Existencia en Acto puro y, por eso mismo infinito, ninguna creatura podría pasar al acto de su actividad y causar su efecto, ya que ella sólo posee en potencia esta actividad y su consiguiente efecto, y el acto es más y superior a la potencia. De otra suerte lo más saldría de lo menos, la existencia de la nada.

Advirtamos de paso cómo una vez más el irracionalismo, que impide el raciocinio metafísico, lleva al existencialismo a admitir el absurdo del hecho de la existencia contingente, del continuo llegar a existir sin la Existencia *a se* o divina y lo obliga a aceptar tal existencia determinada desde y por la nada. En lugar del: En el principio y en el fin y en el decurso era el Acto, la Existencia, por cuya participación eficiente y final son las demás existencias finitas y contingentes; el existencialismo afirma: En el principio y en el decurso y en el fin es la nada, por la cual es la existencia.

Pero no sólo la existencia concreta, también la *esencia* se constituye como participación de la Existencia pura. En efecto, la esencia, lo hemos visto, es *un modo de existir*, una manera o capacidad determinada de participar de la *existencia*. Por eso, decimos, está esencialmente referida y no tiene sentido sin la existencia, como la potencia sin el acto. La constitución

misma de las esencias implica y se sostiene ontológicamente en la existencia pura. Si no hubiese existencia, las esencias no podrían ser ni pensarse siquiera: nada sería posible —*esencias*— ni imposible —*absurdo* o no ser absoluto. Porque la posibilidad o imposibilidad —la esencia y la nada absoluta implicada en el absurdo— se establecen por esencial respecto a la existencia. Si ésta no fuese, aquéllas perderían todo sentido.

El fundamento ontológico supremo de las esencias es, por eso, la Existencia subsistente, es decir, la Esencia de Dios con ella identificada. Al aprehender comprehensivamente su propia Esencia, la Intección divina aprehende a la vez todos los infinitos modos finitos posibles de participabilidad o posibilidad de participación *ad extra*, es decir, formula y confiere formalidad a las infinitas esencias posibles.

De este modo, en la Existencia de Dios —que es realmente idéntica con su Intección y Volición— se funda todo *ser*, toda *esencia* y toda *existencia*; bien que de diferente modo: las *esencias* de un modo *necesario*, independiente y lógicamente anterior a la Voluntad y Potencia divina, y las *existencias* de un modo contingente, dependiente de la libre elección de la Voluntad de Dios.

Porque las esencias se constituyen con la misma necesidad absoluta de la Existencia e Intección divina: por el mismo hecho de ser la Existencia subsistente e identificada con su propio Acto de entender, Dios aprehende y formula todos los modos de participabilidad de su Esencia, todas las *esencias*. Estas son, pues, participaciones finitas pero necesarias de su Existencia, capacidades de recepción o participación —por vía eficiente y final— finita de su infinita Existencia.

En cambio, las existencias concretas son participación de la Existencia de Dios por la libre determinación de la Voluntad divina, que elige determinadas esencias para actuarlas o hacerlas participantes del Acto o Realidad de su Existencia, es decir, que como Causa extrínseca y trascendente al efecto, como Causa eficiente y primera y final última, comunica la existencia a determinadas esencias.

Esencia y Existencia, que en la pura Existencia de Dios se identifican real y hasta formalmente —son no sólo la misma realidad sino aun la misma noción o concepto— en las creaturas son realmente distintas, según hemos visto, pero ambas se fundamentan como *participación* —*necesaria o libre*, en uno u otro caso— de la Esencia e Inteligencia o de la Voluntad y Omnipotencia divinas, respectivamente, pero en definitiva, de la única Existencia subsistente o divina.

En esa Fuente ontológica suprema y divina, en que Esencia y Existencia e Intección son total y perfectamente idénticas, encuentra también su fundamento supremo la esencial referencia mutua de esencia y exis-

tencia del ser creado y la identificación del ser con la inteligibilidad o verdad ontológica.

Todo el ser creado, con sus constitutivos de esencia y existencia y con sus propiedades trascendentales de unidad, verdad y bondad con él identificadas, encuentra su fundamento y explicación suprema y total en la Existencia pura de Dios.

De ahí la supremacía de la Existencia y del Acto sobre la esencia y la potencia, y que la filosofía de Santo Tomás —como lo ha hecho ver con todo vigor E. Gilson en su magistral obra *L'être et l'essence*— sea eminentemente una filosofía existencial en el sentido de la *supremacía de la Existencia* pero de la Existencia o Acto puro y omniperfecto.

Colocado en las antípodas del tomismo, Sartre ha visto, sin embargo, y ha dado testimonio de esta verdad, de que el fundamento de la *esencia y existencia* del hombre —y del ser creado o finito— es la *Existencia* divina. En efecto, dice Sartre, si Dios no existe —y tal afirma él— no existe inteligencia que piense y constituya la esencia del hombre: *no hay esencia humana*; ni tampoco existencia en sentido de acto de una esencia, o sea, en cuanto acto o realización de ésta, y, por eso, lo que constituye la *existencia* del hombre, y, en definitiva, la *única existencia*— es la negación del ser, la *nada*.

Es decir, que así como la esencia y existencia humanas —y, en general, del ser finito— implican y exigen la Existencia infinita —identificada con la Inteligencia— como su Fundamento y Fuente ontológica, negada ésta, lógicamente se debe llegar primeramente a la negación de la esencia y luego a la destrucción de la existencia, que no se sostiene y deja de ser realmente y ni siquiera se puede concebir en el ser finito sin la esencia. En una palabra, en la hipótesis absurda del ateísmo, o sea, de que no exista la Existencia en sí e infinita, sólo sería la *nada absoluta, la nada de esencia y de existencia*.

Al cegar radicalmente la visión de la esencia, el irracionalismo existencial ciega también la visión de la auténtica existencia, sumerge todo el ser en la nada, y a fortiori ciega la visión de la Esencia identificada con la Existencia pura e infinita, como Fundamento y Fuente de la que participan y reciben —por *creación, conservación y actuación* constante— todos los seres o esencias finitas y contingentemente existentes.

La esencia es verdaderamente por su acto o forma y la forma es y se constituye esencialmente como objeto de la Inteligencia divina, quien a su vez la formula como capacidad o participabilidad finita de la divina Existencia. Y la existencia no se concibe siquiera si no es como acto o realización de la esencia.

Por eso, el ser está constituído como *verdad o inteligibilidad, como* objeto de inteligencia, y cuando se le niega ese carácter y se lo quiere apre-

hender *irracionalmente*, *ipso facto* y lógicamente se lo aniquila, se lo reduce a *nada*.

El irracionalismo esteriliza y aniquila desde la esencia todo el ser. Es una concepción que destruye todo acto, toda forma, toda verdad, toda perfección, todo ser; y nos deja con la sola nada. Por una lógica y trágica paradoja, el existencialismo aferrado a lo existencial concreto, concluye en la disolución de todo ser, también con el de la propia existencia, desemboca inexorablemente en la nada, en la nada total y absoluta.

Frente a la Filosofía del existencialismo irracionalista, que otorga supremacía y hasta absorción de toda la realidad a una existencia o devenir des-esencializado, finito y determinado y constituido por la nada, la Filosofía intelectualista de Santo Tomás confiere la supremacía a la Existencia como Acto o Perfección pura, en la cual se fundan y constituyen de un modo necesario todas las esencias y de la cual brotan como de su Causa libre y primera, pero inmediata, todas las existencias y modos de existir —toda la actividad y sus efectos— aun aquellos causados por las causas finitas, que no pueden causar por sí solas la existencia que no son y que sólo accidentalmente tienen recibida.

El mundo de la realidad —de la esencia y de la existencia en sus múltiples posibilidades y realizaciones— se explica según el grado de participación de dicha Existencia, que desde la cima de su Acto da razón de todo cuanto es y en la exacta medida en que es. Ninguna capacidad o posibilidad de ser, ninguna *esencia*, ni tampoco ninguna actuación o realización de una esencia, ninguna *existencia*, es sino como y por participación —necesaria o libre, en uno u otro caso— de la misma Existencia.

Irracionalismo es, por eso, negación de objetos, de formas, de acto, caos informe y sin sentido, *immanentismo nihilista*.

Intelectualismo, en cambio, es afirmación de objetos, de formas, de actos, de organización ontológica, de verdad o inteligibilidad del ser, de unidad, de finalidad o bondad, de vigencia o *trascendencia real y auténtica del ser*.

O más brevemente, *irracionalismo* es afirmación de la *nada absoluta*; de esa Existencia e impregnada de su *Verdad* o inteligibilidad y de su *Inteligencia* y *Verdad* infinitas, de la que procede todo ser como participación de esa Existencia e impregnada de su *Verdad* o inteligibilidad y de su *Inteligencia* en el preciso grado de aquella participación ⁽³⁾.

(3) Cf. OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Carácter existencial de la demostración de la existencia de Dios*. (Trabajo presentado y leído en el Tercer Congreso Internacional Tomista de Roma, 1950), en la Revista *Sapientia*, N° 19, Enero-Marzo, 1951, pág. 27 y sgs., La Plata. Buenos Aires.

LA GRADACION ONTOLOGICA DETERMINADA POR LA PARTICIPACION DEL ACTO: DE LA EXISTENCIA POR LA ESENCIA, Y DE LA FORMA POR LA MATERIA. LA DOBLE LIMITACION DEL SER DEL HOMBRE: DE LA EXISTENCIA POR LA ESENCIA, Y DEL ACTO ESENCIAL O FORMA POR LA MATERIA.

7. — La Existencia pura y subsistente no puede realizar fuera de sí otras Existencias puras, pues la Existencia pura no puede *llegar* a existir y menos a ser hecha. La Existencia pura o simplemente *es*, y *es a se* y como tal, *necesaria e infinita y*, consiguientemente, *única*; o *es absurda*. Por eso, la Existencia divina, que se impone, según vimos, como la necesaria y suprema instancia ontológica, desde que algo es, no puede, sin embargo, producir otras existencias en sí, otros dioses. Fuera de su pura e infinita Existencia, Dios sólo puede comunicar la existencia a tales esencias posibles, puede crear esencias que no son sino que tienen existencia y, por eso mismo, seres finitos y contingentes.

Lo que permite, pues, la existencia de otros seres fuera de Dios —la *participación de la Existencia*— es, por un extremo, esta Existencia divina e infinita, Fuente *necesariamente* constitutiva de toda esencia, y Causa *libre* de toda otra existencia, hasta tal punto que nada puede llegar a existir ni nada puede permanecer ni crecer en la existencia —v. gr.: por la actividad del ser finito— sin la intervención inmediata de la Existencia Divina. En efecto, el ser creado nunca es ni posee, por ende, de sí mismo la existencia, sino que la tiene accidental y contingentemente recibida y no puede de sí aumentarla. La existencia *como existencia siempre* procede formalmente de quien es la Existencia y obra de acuerdo a lo que es —*agere sequitur esse*—, mientras que de la causa finita la existencia procede formalmente en cuanto *tal* existencia, es decir, *sub ratione essentiae*, que es lo que de sí la creatura es. No que la creatura no produzca la existencia, sino únicamente que ella no la alcanza *formalmente sub ratione existentiae*, sino *sub ratione essentiae* o *talis entis*.

Pero lo que a más de la Existencia divina, y por el otro extremo, hace posible la participación de la existencia fuera de Dios, es decir, la creación, la conservación y el acrecentamiento del ser finito, es la *esencia* y, en definitiva, la *potencia*, la limitación, la *nada*. La aparición, permanencia y acrecentamiento del ser existente finito, se establece, pues, entre dos polos: el de la Existencia, Fuente de todo lo que es —de esencia y existencia— y el de la *nada*, que posibilita la limitación y la recepción de la existencia.

Tal la doctrina de Aristóteles del acto y la potencia, por él descubierta ante todo en la constitución de la esencia del ser físico o *material*, en la *materia y forma*, y que alcanza toda su *significación ontológica*

y desarrollo metafísico en el Aquinate, mediante la distinción real y constitución esencial de esencia y existencia de todo ser creado y creable, que no hace sino explicar *in acto esse* la doctrina de la participación de la existencia en toda su gradación ontológica (4).

Ya hemos visto que sin la existencia subsistente no tiene razón de ser, no podría existir nada en acto, ni siquiera en potencia como pura esencia. Dios es la Existencia fundante constitutiva de toda esencia y Causa eficiente y final de toda existencia. Lo que queremos poner en claro es la necesidad de limitación o *no-ser* como sujeto receptivo de la existencia y hasta constitutivo de la propia esencia y, por ésta, del mismo ser existente.

Ya hemos visto también que Dios no puede comunicar la existencia sino a una esencia o modo determinado posible de existir. Ahora bien, la esencia interviene como sujeto limitante de la existencia y se relaciona con ésta como el *no-ser* con el *ser*, como la capacidad con la misma realización de ser o, más brevemente, como la *potencia* con el *acto*. La existencia se realiza como actuación de una determinada esencia, de sus precisas notas. La esencia limita así y recorta a la existencia —que de sí sólo dice perfección o acto— contrayéndola a su *modo* o capacidad limitada de existir. El ser real no es, pues, sino un conjunto de notas o perfecciones, *modos* de ser, esencias, que *llegan a ser* intrínsecamente o en sí mismos por la existencia. Si bien realmente distintas, según dijimos antes (nº 2) sin embargo esencia y existencia no deben ser pensadas como dos seres, ni siquiera como dos partes yuxtapuestas o simplemente unidas, sino como *principios constitutivos* del ser. Esencia y existencia son inseparadas e inseparables. Una sin la otra dejan de ser como principios reales del ser en acto o existente. Por eso, aun en el seno del ser al que realmente constituyen y dan realidad intrínseca, esencia y existencia no deben ser concebidas yuxtapuestas o mezcladas, sino como actualización o realización de la existencia de la esencia. El ser no es propiamente una esencia o modo capaz de existir *más* existencia, sino una esencia actualizada, llevada al acto, a la realidad en sí por la existencia. La esencia en el ser real ya no es una pura esencia posible —que no es real en sí porque carece de todo acto intrínseco— a la cual se añade la existencia: es la esencia hecha enteramente *real*, llevada al acto por la existencia o, más brevemente, es la *esencia existencializada*. En el ser real no hay más que la esencia, sus notas constitutivas, llevadas al acto o hechas *realidad* o en sí mismas, independientes de nuestro pensamiento. Y la existencia no añade nota cons-

(4) Cf. NORBERTO DEL FRADO, *De Veritate fundamentali Philosophiae Christianae*, Friburgi Helvetiorum, 1911, y C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2a. ediz., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950.

titutiva alguna a la esencia, simplemente da a ésta su actualidad, por la que la esencia recibe realidad intrínseca o en acto a la vez que confiere a la existencia su contenido o determinación precisa de su acto.

La esencia interviene, pues, como *potencia*, como sujeto necesario, recipiente y limitante de la existencia, a la que recorta como acto de su determinado *modo de ser* y no de otro: sujeto anterior a la existencia como causa material o receptiva, bien que no anterior en tiempo, ya que la esencia sin la existencia no existe ni es algo real en sí, sino pura nada o no-ser intrínsecamente. Cuando no posee la existencia, la esencia únicamente existe *extrínsecamente* —con una existencia como prestada, que no es la suya, su acto— en la inteligencia —por lo menos en la divina, que la constituye como participabilidad finita de su Esencia o Existencia— y sólo se concibe por referencia a su existencia como existente en *potencia*.

La existencia, en cambio, interviene como la mejor parte del ser, como *acto* o realización de aquella potencia o modo capaz de existir, que es la esencia. Como acto o en el orden de la causa o cuasi-causa formal, la existencia es anterior a la esencia; bien que tampoco temporalmente, ya que la existencia del ser finito no puede darse sino como acto de una determinada esencia.

La existencia recibe contenido, concretez, y con ella finitud, de la esencia. Pero ésta, ¿cómo logra limitarse? Por que el acto no dice sino perfección, existencia y, en su precisa noción, es de sí ilimitado. Si él existe limitadamente, es por la intervención de otro principio, del no-ser del ser, de la potencia. Ahora bien, la esencia que interviene como potencia respecto a la existencia y, en función de tal, la limita, en sí misma, en lo más auténticamente suyo, es también un acto intermedio entre la nada y el acto existencial, una forma constitutiva del ser que lo hace pertenecer a éste a un determinado modo de existir, que lo distingue de todo otro. Es verdad que la esencia por sí sola no es acto, es sólo acto en potencia, en cuanto únicamente por el acto pleno de la existencia ella actúa como forma en el plano de las notas constitutivas o modos de existir, ya que el acto de la esencia sin la existencia real, *intrínsecamente* o en sí mismo no es, únicamente es en potencia por referencia de todo su ser a la existencia posible. Es como un acto intermedio, incoativo que no logra realizarse como tal sin el acto de la existencia, sin el cual ningún acto —ni siquiera el de las notas constitutivas— es real. Pero actuada por la existencia, la esencia logra actuar *hic et nunc* en el plano de la esencia. Este acto de la esencia es la *forma*. Ahora bien, hemos dicho que la forma es el principio de las notas constitutivas que definen a un ser, la que confiere a una existencia el que sea *ésta* o *aquella*, la existencia o realización de una esencia específica y no de otra.

Si la forma es pura o sin limitación de potencia, es acto puro *esen-*

cial, acto *irrecepto*, no limitado en el ámbito de su propia esencia. Pero tal acto esencial no es absoluto, no es Acto puro *simpliciter*, porque no es la Existencia. Su limitación le viene de sus mismas notas constitutivas inteligibles, que son tales y, por eso mismo, no otras. En última instancia, la limitación esencial de una forma pura —de un puro espíritu, de un ángel— le viene de ser un modo determinado y, como tal, finito de participación de la Existencia divina. Por no ser sino recibir o *participar* de la Existencia, incluye la limitación absoluta. De otra suerte sería la Existencia: sería Dios. Pero en el plano predicamental o limitado de su esencia, esta forma pura es ilimitada: posee toda la esencia, *no tiene* sino que es simple y puramente la esencia.

Así como si existiese la blancura —que como tal es una abstracción, pues sólo existe lo blanco concreto, este o aquel blanco, porque el color, como ser accidental que es, implica sujeto o substancia material— tendría toda la perfección de lo blanco, sería la blancura sin límites, infinita como blancura, y sólo finita en cuanto no es la amarillidad, etc., en cuanto sólo es blancura y no otra forma pura de color; así, un puro espíritu o forma pura es infinita realmente, pues realmente esa forma existe en sí misma sin ser recibida ni limitada por un sujeto o potencia cual sería la materia, en una palabra, es una esencia plena e infinitamente realizada —v. gr., el ángel Gabriel es la Gabrielidad misma— pues esta esencia no es recibida en un sujeto material que la coarte y multiplique; bien que absolutamente finita, desde que no *siendo*, sino *teniendo* recibida o participada la existencia, no se realiza ésta plenamente o como Existencia o Acto puro, sino como *tal esencia*. De todos modos la multiplicación individual dentro de la esencia en tales formas o actos puros esenciales es imposible: no caben dos individuos de la misma especie. La multiplicidad individual en tales actos o formas puras sólo puede entrar por la diversidad específica, por la existencia de formas diversas en su contenido inteligible, que, al multiplicar las especies, dan lugar a tantos individuos como especies, o con más precisión, a individuos que realizan cada uno la infinitud esencial o específica. Entre ellos no hay nada específico sino sólo genéricamente común. Lo individual incommunicable está dado y constituido por la misma incommunicabilidad específica: de ser tales notas esenciales y no otras.

Advirtamos que la ausencia de materia o potencia, la espiritualidad, hace a estas formas o actos puros esenciales enteramente inteligentes e inteligibles. No hay en ellos nada que escape o sea opaco a la inteligencia. En ellos por eso, cabe y se da la *intuición* de la propia esencia, por lo que en seguida diremos de la inmaterialidad como constitutivo del conocimiento y de la cognoscibilidad objetiva. Sin embargo, como no son la existencia, tampoco son su acto de entender, pues el acto de entender implica el acto de existir. Únicamente en Dios el Acto de Existir es Acto

de Intelección de Sí, únicamente en Dios el Acto intuitivo coincide por identidad real y formal con el Acto de Ser o Existir. En estos espíritus o formas puras finitas el acto de entender es realmente distinto del acto de existir; pero este acto de entender, pese a esta distinción alcanza plena e intuitivamente la propia esencia, precisamente porque ésta está *en su orden* en acto puro o carente de toda potencia. Nada de ella queda en penumbras.

Pero la forma o acto esencial puede también ser recibida en un sujeto, en la materia que la coarta o limita *individualmente* dentro de la unidad *específica*. Mientras la forma enteramente inmaterial se realiza individualmente por sus mismas notas específicas, hasta tal punto que unidad específica y unidad individual se identifican, de modo que es acto puro y pleno, infinito en su plano esencial y enteramente inteligible en acto, no así la forma de los seres materiales, la cual no es un acto puro esencial, sino un acto determinante de una potencia, recibido y limitado individualmente por ésta.

A la existencia de la materia primera como principio puramente indeterminado, como puro *no-ser real* en el seno de la esencia existente, se llega a partir de los cambios substanciales, inexplicables sin este sujeto subyacente a las formas y de sí sin determinación alguna. Baste para nuestro intento haber apuntado esta razón fundamental de su existencia y naturaleza. Y recordemos que cuando aquí hablamos de la materia, no nos referimos precisamente al *cuerpo* —compuesto de materia y forma— sino a algo más simple, a aquel principio constitutivo potencial del cuerpo, que hace que la forma sea *forma corporal* o, en otros términos, a aquello por lo cual un cuerpo es cuerpo.

Por su misma noción la materia es coartante, limitante: es puro *no-ser* o limitación en el seno de la esencia. Como, por otra parte la distinción y multiplicación de las partes —esencia metafísica o efecto formal de la cantidad— proviene del *no-ser*, puesto que el ser y la unidad se identifican, siguese que la cantidad es el accidente material del cuerpo, el que adviene a éste en razón de la materia y exigido por ésta; así como la cualidad le adviene al cuerpo en razón de la forma. Por su concepto mismo de difusión de partes o de constitución de partes homogéneas, *una junto* o *después de otra*, la cantidad implica esencialmente la *individuación*, la distinción de partes específicamente idénticas.

Ahora bien, la forma de sí no dice sino unidad específica, notas constitutivas inteligibles. Si, pues, una forma substancial específicamente idéntica se repite o multiplica numérica o individualmente quiere decir que, a más de ella, hay en el seno del ser un principio que la limita o coarta a este individuo sin modificar en nada —sin añadir o quitar— su unidad específica, pues de otra suerte cada individuo se constituiría en una nueva especie. Tal principio substancial, que, dejando intocada a la forma en sus notas constitutivas, sin añadirle ni quitarle nada, que simplemente

la reciba y cierre individualmente haciéndola incomunicable a nuevos sujetos inferiores, únicamente puede ser la materia —principio substancial indeterminado, puro no-ser de la esencia— en cuanto es *ésta* o *aquella*, a saber, en cuanto *sellada por la cantidad*, por su esencial relación a ella. Vale decir, que el cuerpo, que pertenece a tal *especie*, *diversa* de toda otra dentro del género por su *forma*, es tal *individuo*, *distinto* de todo otro dentro de la especie, por la *materia sellada por la cantidad*, en cuanto es esta materia con estas partes y no otras con otras partes.

La materia, pues, *limita* a la forma, sin modificarla en sus notas inteligibles o específicas, la reduce y cierra en un determinado sujeto o *individuo*.

Esta limitación individual o material dentro de la unidad específica o formal, permite la multiplicación de *individuos* dentro de la misma *especie*. Mientras la *diversidad específica* no se puede lograr sin el cambio de forma y, por eso, cuando ésta es pura la multiplicidad numérica o individual coincide con la específica, la *multiplicidad numérica* o individual puede lograrse bajo la misma *unidad específica*, mediante la limitación de la misma forma por muchos sujetos o materias determinadas con su respectiva cantidad.

Por tanto, en los seres corpóreos, compuestos de materia y forma, a más de la *diversidad específica*, proveniente de la forma, hay *multiplicidad individual* o numérica dentro de la misma especie, proveniente de la materia.

Cada individuo tiene toda la perfección específica pero coartada a este sujeto, coartación que hace posible la existencia de otros individuos, la *multiplicidad individual* de la misma especie. Y podemos decir que cuanto más imperfecto es el ser corpóreo, cuanto más la forma está sumergida en la materia, más se multiplica individualmente dentro de la especie, a fin de que la multiplicación de su realización individual supla la falta de realización plena e infinita en sí misma, propia de las formas puras, y con la repetición múltiple de los individuos se acerque de alguna manera a ella.

La materia interviene, pues, como el no-ser o *potencia* real en el seno de la esencia. Por ella el acto esencial de la forma se limita y multiplica a la vez que queda sumergido en los senos potenciales de la materia. La actuación real de la existencia no puede realizar a la forma en toda la pureza e infinitud de su esencia, sino sólo en cuanto circumscripción a este no-ser o potencia pura de esta materia primera o, más brevemente, a este preciso individuo. Presentes en cada individuo material, todas las notas específicas por su forma, la existencia no puede realizarlas nunca plena y perfectamente, y esta es la causa por la cual el acto existencial de la forma puede repetirse una y otra vez en indefinidos sujetos materiales sin agotarse jamás, sin alcanzar nunca con esta multiplicación individual la plenitud del acto de la forma.

Puro no-ser real, pura indeterminación pasiva, puro sujeto receptor, la materia es en sí misma ininteligible y, sólo asible por la inteligencia como ausencia o carencia del acto esencial.

Y como quiera que la forma y la esencia específica ⁽⁵⁾ consiguientemente se individualizan por la materia y nada puede existir si no es individual ⁽⁶⁾ —y como material, si no es *concreto* o compuesto de materia y forma— síguese que la realidad individual, no es *como tal* directa e inmediatamente inteligible. Lo individual concreto, lo *existente real*, está constituido por forma y materia, por acto y potencia esenciales, pero la raíz formal o estrictamente constitutiva de un ser individual, aquello que confiere individuación al compuesto es la *materia sellada por la cantidad*. De aquí que lo individual del ser material —el único directa e inmediatamente dado a la inteligencia humana a través de la intuición sensible, desde el cual por analogía llega a formularse el concepto de otros seres, cuya existencia alcanza por el principio de causalidad desde el hecho de esta existencia contingente y finita, de los seres materiales— no sea como tal inmediata y directamente inteligible. Constituido como el no-ser del ser material, por la indeterminación pasiva de la materia, no contiene ninguna nota constitutiva o esencial capaz de ser asimilada por la inteligencia, y mucho menos puede constituirse en inteligencia o acto cognoscente de sí mismo ⁽⁷⁾. Ahora se comprende mejor, desde su raíz metafísica, por qué si es posible una *filosofía de la existencia*

(5) La forma y la esencia constitutiva son solidarios: cada ser está determinado en su esencia específica por su forma. Sin embargo, conviene distinguir entre *esencia física y metafísica*. La *esencia física* o real es el conjunto de notas o principios de que *realmente* consta un ser, y sin los cuales no podría, consiguientemente, *existir*. *Esencia metafísica*, en cambio, es aquella nota que, pensada la cual ese ser ya se concibe en lo que él realmente es y en cuanto distinto de todo otro y que, por lo mismo, es la raíz de todas las demás notas o perfecciones de ese ser. La esencia física del ser material —también del hombre— es la forma y materia sustancialmente unidas, bien que realmente distintas. La esencia metafísica de un ser —del hombre, en el caso que ahora nos interesa— está formada por todas las notas del árbol de Porfirio, por los llamados grados metafísicos: *substancia, corpórea, viviente, sensitiva y racional* o, más brevemente, *animal racional*, a las que deben añadirse finalmente las notas individuantes en sí mismas no directamente aprehensibles por la inteligencia. Entre las notas de la esencia metafísica no hay distinción ni, por ende, composición *real*, sino puramente *conceptual*, bien que fundada en la realidad.

Ambas composiciones esenciales, física y metafísica, están íntimamente dependientes. Y así mientras la noción de *género* es potencial y se funda y tiene su raíz ontológica en la potencia de la *materia*, la *diferencia específica*, que constituye a un ser en una determinada especie e interviene como acto del género, se funda y tiene su raíz ontológica en el acto de la *forma*. (Cf. S. TOMÁS, *De ente et essentia*, c. III).

Por eso usamos indistintamente el término de *forma* o *esencia* —aun refiriéndonos a la esencia metafísica— y materia e individuación, bien que forma y materia constituyan la esencia en el orden real o físico, y especie e individuación la constituyen en el orden metafísico, precisamente porque éste se funda y tiene su raíz ontológica en aquél.

(6) Porque lo universal *a parte rei* incluiría una contradicción: sería *uno y múltiple* a la vez y en el mismo plano de la existencia real. El universal, por eso, sólo puede constituirse en el plano de la inteligencia o conceptual con referencia al plano real: *uno* en la *mente*, por abstracción o toma de la esencia sin sus notas individuales o materiales del orden real y *múltiple* en su *existencia concreta real*.

(7) Cf. mis obras *La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, c. II, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades, La Plata, 1950; y *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

o de lo *individual concreto*, un estudio de las causas inteligibles del ser individual, no es posible, sin embargo, una *filosofía existencial*, una *aprehensión directa de la existencia* o del *ser individual concreto*, y mucho menos *intuitiva* o practicada desde la existencia misma y con un acto no distinto de ésta. Para ello fuera necesario que ninguna potencia sumergiese al acto esencial del ser en las tinieblas inaprehensibles de lo indeterminado, del *no-ser*. Y para que la aprehensión fuera perfecta por coincidencia total, sería necesario que el acto de existencia y el acto aprehensivo de la misma fuesen idénticos.

Ahora bien, tal acontece sólo en Dios: su Existencia es comprensiva o exhaustivamente transparente o inteligible a sí misma: su Acto de Existir y su Acto de Entender se identifican real y formalmente constituyendo el Acto de Intuición más perfecta. Nada hay en el Acto existencial individual de la Infinita Perfección de Dios, que no esté intuitivamente aprehendido por su Acto Puro e Infinito de Intelección, con aquél identificado ⁽⁸⁾. Fuera de Dios, la composición real de esencia y existencia, hace que en ningún ser creado y finito su acto de ser coincida con el acto de su obrar ⁽⁹⁾. Con esta esencial diferencia con Dios, los espíritus puros, los ángeles, como formas o actos esenciales inmateriales, son enteramente inteligibles y se aprehenden a sí mismos en un acto accidental, distinto del acto o forma de presencia de su esencia, pero plena e intuitivamente ⁽¹⁰⁾.

El hombre, en cambio, a diferencia de los seres puramente materiales, posee una forma enteramente inmaterial o *espiritual*, sí, pero ésta no sólo no es su existencia —como en toda creatura— sino que tampoco es ella plena o infinitamente —como en los puros espíritus— sino recibida y limitada por el no-ser esencial de la *pura potencia* o materia —como en los seres corpóreos. *Por no ser su existencia*, la forma o acto esencial o substancial del hombre —concretamente, su *alma espiritual*— *no es su acto de entender*, y *por no ser plenamente su acto esencial*, sino limitado por la materia, *no posee intuición de sí* ni de ningún ser material, no puede llegar nunca a aprehender *comprehensivamente* el ser individual concreto de las cosas materiales —el dinero que le es dado— ni tampoco el suyo propio. Lo individual concreto —con lo existencial a él esencialmente vinculado— que brota de la materia o pura potencia como limitación del acto esencial, no se entrega *directa e inmediatamente* a la inteligencia, por su misma índole de no-ser o indeterminación ontológica: únicamente lo aprehende por abstracción de sus notas materiales-individuantes, no directamente inteligibles. Por su espiritualidad o independen-

(8) Cf. textos de la nota anterior.

(9) Cf. S. TOMAS, *S. Theol.*, I, 54, 1.

(10) Cf. los textos de la nota anterior.

cia total de la materia, la forma o acto esencial del hombre penetra hasta la *esencia* del ser de las cosas materiales y luego hasta la *esencia* de su propio ser humano; pero por su misma condición de unión substancial con la materia, esta forma espiritual no alcanza tales esencias *intuitivamente* con una visión exhaustiva del ser real existente, sino por *abstracción*, en la pobreza de los *conceptos abstractos*, sin aprehender directamente las notas individuantes concretas.

El hombre, pues, no alcanza la posesión plena o intuitiva de su propio ser existencial o individual, a causa de su doble no-ser o limitación potencial que coarta su acto esencial o constitutivo: 1) este acto esencial o forma no es su existencia, y 2) siendo enteramente inmaterial o *espiritual*, 3) no es sin embargo plena o totalmente ella misma, pues no es ni existe en sí misma sino unida substancialmente con el sujeto potencial de la materia, que coarta sus notas específicas o esenciales a un determinado individuo.

Desde esta raíz se descubre en toda su fuerza la limitación del *ser* y del *conocer* del hombre, y también proporcionalmente de su querer y obrar. El hombre no se constituye simplemente como Ser o existir (Dios), sino como participando de El. Como poseyendo existencia en el grado *finito* de esencia y de un modo *contingente* o indiferente para tenerla —común a toda creatura—; y además *no siendo plenamente* ni siquiera *en el plano de su esencia*, *ontológicamente* limitada e inteligible o *gnoseológicamente* oscurecida por la indeterminación potencial o no-ser de la materia.

Es por aquí por donde el intelectualismo realista del Tomismo y el irracionalismo inmanentista del Existencialismo tienen un punto de contacto frente al irracionalismo. La existencia concreta —el hombre—, dice Heidegger, no es sino por la nada: la nada da a la existencia su sentido humano de puro “proyecto” y temporalidad finita des-esencializada o “anonadada”. La existencia humana concreta, añade Sartre, “es lo que no es y no es lo que es”, es una mentira ontológica. La existencia humana concreta, prosigue Jaspers, se revela deshaciéndose en el fracaso, que le revela su finitud y, en definitiva, su nada.

Tales afirmaciones que reflejan y apuntan a la verdadera realidad del ser del hombre en oposición al racionalismo irrealista y panteísta anterior de Hegel, y que el existencialismo, a causa de su irracionalismo, no puede precisar en su justo alcance y menos fundamentar metafísicamente y hasta invalida desde su raíz por la contradicción interna que lo carcome desde dentro, sólo el Tomismo logra descifrar y explicar desde su raíz metafísica en su verdadero sentido, según acabamos de verlo.

En el existencialismo, donde todo el ser del hombre ha sido reducido a pura actividad o, más precisamente aún, a puro devenir autocreador des-esencializado en un único plano ec-sistencial, no se cómo pueda *ser* y

no-ser a la vez sin contradicción, aunque Sartre llegue a admitir que es un ser absurdo y contradictorio, precisamente porque desafía y ataca a la razón, lo cual, sin embargo, no puede hacerlo sino gracias al valor de la razón. En el caso de Sartre, semejante afirmación está sostenida además en una concepción *materialista* del ser, la cual reduciendo la existencia a conciencia y libertad, constituye a éstas por simple ausencia o *privación* del ser de la materia, único, verdadero y supremo ser ⁽¹¹⁾. El ser del hombre, consiste, pues, en la pura nada instalada en la materia, como el gusano en la fruta. Tal el sentido de la *inmaterialidad* en Sartre, constitutiva de la existencia humana: de privación o *nada* del único y verdadero ser, el *material*; sentido enteramente inverso de la inmaterialidad o *espiritualidad* tomista, constitutivo específico de la esencia humana: de *negación* y superación del no-ser material, es decir, de *negación de negación* o limitación de concentración o *perfección* del ser ⁽¹²⁾.

El Tomismo, gracias a la dualidad intrínseca de los principios del ser —potencia y acto— puede afirmar sin contradicción y con verdad que el hombre es un *ser* que bajo cierto aspecto *no es*, porque precisamente *ser* y no-ser se refieren a diferentes aspectos de la realidad; y en un sentido enteramente distinto del de Sartre puede decir también que el hombre “es lo que no es y no es lo que es”, porque es una esencia que no es su existencia, y su mismo acto esencial espiritual o forma no es plena o simplemente, pues incluye y está coartado por el no-ser de la materia al que está substancialmente unida.

Tales negaciones o limitaciones de su ser en el orden de la existencia y de su misma esencia, ubican al hombre y dan razón desde su fundamento de su *ser finito* y *contingente*, por una parte, y, por otra, de su *ser* o esencia simultáneamente *espiritual* y *material* con todas sus ulteriores consecuencias, que determinan sus modos de ser y obrar esenciales y propios.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
 Director del Instituto de Filosofía y Catedrático
 en la Facultad de Humanidades y en el
 Seminario Mayor de Eva Perón.

(11) Cfr. nuestro trabajo *El materialismo subyacente en la concepción antropológica y ontológica de Jean Paul Sartre*, en *Revista de Filosofía*, Nº 5, pág. 48 y sgs., Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad N. de Eva Perón, 1952.

(12) *Ibid.*

CONCEPCION DEL HOMBRE EN LA LINEA DE LA ESENCIA

(LA ESENCIA HUMANA)

El hombre, como cualquier otro ser particular inscrito en el orden universal de los seres, comporta una contextura de relaciones trascendentales expresadas metafísicamente por los vocablos esencia y existencia. El hombre no es —entitativamente considerado— mera existencia desnuda de contenido esencial ni pura esencia desprovista de investidura existencial. Esencia y existencia, penetrativamente abrazadas, constituyen la realidad íntegra del hombre como ser particular y finito.

Sin perder de vista esta su referencia a la actualidad existencial —única manera de no perder al hombre mismo en las pinzas de nuestra consideración cognoscitiva— pretendemos aquí un estudio de la esencia del hombre como ser particular.

Por la existencia todos los seres particulares forman comunidad integrándose en un conjunto y constituyendo un orden universal. Por la esencia los seres particulares se destacan del conjunto organizándose en grupos y estableciendo jerarquías. Cada uno de estos grupos constituye un orden dotado de unidad específica. Vale decir, el repertorio universal de los seres se distribuye en grupos, cada uno de los cuales aloja en su seno los individuos de la misma especie. La muchedumbre de individuos que poseen caracteres comunes, se inscriben en un orden particular de tipo específico.

Con toda razón, pues, podrá hablarse del hecho de la unidad específica o esencial de términos individuales múltiples. Esta unidad esencial parece guardar paralelismo con aquella otra más amplia y general que registrábamos al principio y por la cual el repertorio íntegro de los seres —bien que esencialmente distintos— se organizaban en un único orden existencial. He aquí los dos hechos: 1) existe un orden dotado de unidad entitativa, de términos esencialmente múltiples; 2) existe un orden —al lado de otros muchos— dotado de unidad esencial de términos individualmente múltiples.

Este paralelismo en los hechos conduce al paralelismo en los problemas. La inscripción de todos los seres particulares en el orden universal del ser plan-

tea el problema de la conciliación de la multiplicidad esencial con la unidad entitativa. Paralelamente la inscripción de un repertorio de individuos en un orden específico planteará el problema de la conciliación de la multiplicidad individual con la unidad esencial.

La deducción puede aún extenderse. Podrá, pues, afirmarse que este paralelismo problemático nos conducirá a un paralelismo en las soluciones. Mas, el problema que el primer hecho plantea —problema de la unidad de lo múltiple en el orden entitativo, surgido del hecho de la inscripción de los seres particulares en el orden universal— conduce como única solución efectiva a la contextura ontológica, que al intentar resolver el problema planteado por el segundo hecho —problema de la unidad de lo múltiple en el orden esencial, surgido del hecho de la inscripción de un repertorio de individuos en el orden específico— debemos abrírnos a una concepción contextual de la esencia de los individuos.

El hombre constituye un caso típico de unidad específica anudando elementos individualmente múltiples. En la especie que llamamos humana hállese insertos una muchedumbre de individuos —Pedro, Juan, Pablo...—, que convienen en ser hombres. Es en el seno de la especie humana donde tales individuos constituyen comunidad. Pero es también en ese mismo seno —sin salirse de él ni trascenderlo— donde cada uno de los hombres se destaca de todos los demás constituyéndose en individuo. Y el hecho vuelve a surgir con toda nitidez: existe una multiplicidad de individuos en el seno de la especie humana. Multiplicidad y variedad de individuos en conjunción con la unidad de especie: he ahí el hecho de que nos interesa partir.

Los hechos pueden, ciertamente, ser ignorados pero no negados. Para quien los ignora pueden mostrarse y clarificarse; para quien los niegue no se los demostrará, aunque sí puede demostrarse el error en que se encuentra el negador. Precizando los datos del problema que va a hacernos frente mostraremos la existencia de esa multiplicidad de términos individuales, la variedad de los hombres y su conjunción en la unidad de la especie humana.

Vamos buscando la existencia efectiva y actual de los hombres. Una existencia tal —decimos— no exige ser demostrada. La existencia de realidades presentes en el contexto de la experiencia se testifica y por tanto goza de la prerrogativa de no necesitar ser demostrada. Que existe ese hombre que llamé Pedro viene connotado en el acto de conocimiento que ejerzo cuando lo tengo como término de mi experiencia ordinaria. También la existencia del hombre que yo soy me es dada por connotación en cualquier acto cognoscitivo que tiene por término la quiddidad de las cosas sensibles. Para quien no sea presa de ceguera intelectual existen la pluralidad de hombres que encuentra en el ámbito actual del objeto formal propio de su entendimiento. El idealismo noético chocará siempre con la naturalidad y será víctima del denodado propósito de artificializar la propia vida cognoscitiva.

Algo cambia la cosa cuando se trata de mostrar que varios individuos confluyen en la unidad de especie. No es sin embargo imposible concluir que un repertorio de individuos realizan la misma esencia específica. El signo manifestativo de la naturaleza de los seres es la actividad. La actividad, en efecto, nos revela, por su presencia efectiva, la existencia de lo que no nos es inmediatamente dado, y por su modalidad, la esencia o naturaleza de la realidad en cuestión. Sólo esto último nos interesa por el momento. La modalidad de los actos se define por su orientación natural, por su objeto específico o formal. Si, pues, nos encontramos con seres cuya actividad se define de modo idéntico por poseer los mismos objetos formales terminativos podremos concluir que su naturaleza es de la misma especie. Es lo que acontece en el caso que nos ocupa de los seres humanos como vamos a examinar.

Resulta fácil, desde la vía abstractiva, analizar sucesivamente los diversos aspectos de la actividad de ese repertorio de seres que hemos convenido en llamar hombres. Cada uno de ellos dispone de fuerzas físico-químicas, realiza funciones vegetativas con significación elemental de totalidad, verifica actos psíquicos en la unidad de la vida animal, desenvuelve su perfección en la vida del espíritu alcanzando la superior unidad de la persona. Estos grados de actividad no se superponen en estratos independientes sino solidarios. Cada uno de ellos parece condicionar y al mismo tiempo quedar absorbido por el siguiente. Una misma actividad —la típicamente humana— cruza y penetra los distintos estratos determinando una contextura que nos permite definir la naturaleza específica del hombre. El hombre es una realidad material y espiritual, un animal racional. Esa muchedumbre de seres que llamamos hombres, por ejercer una actividad semejante orientada hacia el mismo objeto específico, dirigida al mismo objeto formal, decimos que son de la misma especie. El hecho pues, queda delimitado: existe una multiplicidad de individuos dentro de la especie humana. Por su misma esencia y como dotada de una fecundidad inagotable, la especie humana es susceptible de multiplicarse en un repertorio siempre creciente de individuos. Ser hombre significa dejar a su vera un amplio margen de posibilidad para la existencia de otros hombres. El hombre, ejerciendo su existencia, tolera la existencia de otro hombre, y hasta tendremos ocasión de ver que esta tolerancia se convierte en exigencia en el doble orden de la procedencia y de la actividad.

Sobre este hecho surge el problema. ¿Cómo es posible la multiplicidad de los hombres en el seno de la misma especie humana? ¿Qué debe suceder para que la misma perfección específica se encuentre realizada en una multitud de individuos? El problema es de índole metafísica, y por tanto sólo metafísicamente podrá ser resuelto.

La insistencia en precisar los datos del problema es de gran utilidad en orden a conseguir su recta solución. Advuértase que son tres los elementos que entran en juego: la especie, el individuo y los otros indivi-

duos de la especie. Relacionamos el individuo con la especie a que pertenece, y con otro individuo de la misma. *Este* hombre con el *hombre* y con *otro* hombre. Entre estos tres factores hay algo común: ser hombre. Llamémosle naturaleza específica. Por ella pertenece *este* hombre a la *especie* humana y en ella convive con *otro* hombre. La posibilidad misma de la ciencia se funda en este hecho. Negarlo es dejar sin fundamento real el saber científico sobre el hombre. Pero también hay en cada factor algo propio: en *este* hombre, su carácter de “ser esto”; en *otro* hombre, su propiedad de ser “esto otro”; en *hombre*, la esencia específica, y “nada más”.

Ello nos advierte que para expresar la esencia concreta de un individuo específicamente semejante a otros no basta indicar lo que tiene de común con ellos. Es preciso, además, decir lo que tiene de propio y exclusivo.

Para definir a un hombre real hay que expresar su naturaleza *específica* y su nota *individual*. Esto es claro. No lo es tanto, empero, saber cómo hay que expresarlo. Podría alguien verse tentado a suponer que basta con *agregar* a las diferentes notas que constituyen la esencia específica del hombre —ser, viviente, animal, racional— la nueva nota individual para que quedase definido el hombre real, este individuo concreto. Nada más lejos de la realidad. Un procedimiento tal da por supuesto algo que carece en absoluto de fundamento: que la nota individual prolonga la línea de la perfección específica como ésta prolonga la perfección genérica. No. Aquel crecimiento en perfección con cada nuevo grado que se agrega se ve cortado en seco al pasar de la especie al individuo, de hombre a Pedro. El vegetal —ser material viviente— es más perfecto que el mero ser material; el animal —viviente sensible— es más perfecto que el simple vegetal: el hombre —animal racional— es más perfecto que el simple animal ¡pero Pedro no es más —ni menos— perfecto que el hombre! Nada hay en el individuo que trascienda de la perfección de su especie. Y por eso decimos que el comportamiento del individuo respecto de la especie es muy diferente del que observe ésta respecto del género. Mientras que la especie se sitúa en la misma línea de las determinaciones perfectivas del género y agregándose a ellas las aumenta, el individuo no aumenta ni disminuye la perfección de la especie, ¡se conforma con realizarla! Esto es lo que da interés y gravedad al problema. Mientras el hombre es un animal racional, Pedro no es un hombre y algo más, pero es un hombre *realizado*, individualizado. Puede pues, decirse, por ahora, que el individuo humano es la humana esencia individualizada. La nota individual de que antes hablábamos como presente en *este* hombre y ausente en *hombre* determina el modo especial que tiene el individuo de poseer la perfección específica.

Todo esto, lejos de resolver el problema lo plantea con caracteres más acuciantes. Porque, puede ahora preguntarse: ¿cómo realiza el individuo la perfección específica dejando, empero, en ella una reserva inagotable para

nuevas realizaciones? Ser hombre significa, por una parte, realizar la perfección específica del hombre, poseer la esencia humana, y por otra, tolerar que otros individuos la realicen y la posean en las mismas condiciones y hasta exigir que otros hombres hayan sido y nuevos hombres sean, pues él ha debido ser efectuado y lleva en su entraña, por imperativo de la naturaleza en beneficio de la especie, la tendencia a producir seres semejantes a sí. Vuelve el hecho primitivo a plantársenos en medio del camino: ser hombre supone necesariamente que existen o que pueden existir otros hombres, que hay un repertorio de seres que se inscriben en el orden específico que llamamos humanidad. Cada uno de estos individuos forma parte de ese orden o conjunto humano. Este "formar parte" va también cargado de dificultades y de exigencias problemáticas. Desde luego el hombre concreto no forma parte integrante, constitutiva de la humanidad. Ni aquél es un elemento que necesite de otro para subsistir, y con el cual entrase en composición, ni ésta es un ser subsistente que como un organismo se componga de partes ensambladas cuyos elementos últimos fuesen los hombres. El hombre concreto es íntegramente hombre en el doble sentido de ser todo y sólo hombre. Nada hay de esencial en "hombre" que no tenga presencia efectiva en *éste* hombre: el hombre particular no es un hombre a medias. Tampoco hay nada en este hombre que quede fuera de la categoría de humano. Y, sin embargo, este hombre particular no es la integridad del hombre, pues otra muchedumbre de seres son tan hombres como él. Vuelve a ponerse de relieve que al mismo tiempo que un hombre se individualiza queda anclada en su mismo seno una clamorosa exigencia de proyección en otros hombres. El carácter individual y la referencia social del hombre concreto tienen el mismo fundamento. Diríase que tanto aquél como ésta están expresando el hecho de la participación. Es ley de los distintos individuos humanos *participar* la esencia específica del hombre a título personal e intransferible. Pero la participación no es tampoco una solución; representa únicamente la sublimación del hecho inicial, elevado ahora al nivel de la metafísica.

Con ello hemos visto las diversas perspectivas de un hecho que lleva clavado en su misma entraña un grave interrogante metafísico. ¿Cómo es posible la pluralidad de individuos en el seno de la misma especie humana? ¿Cómo se explica la multiplicidad de los seres en el mismo grado de perfección? ¿Qué debe suceder para que varios individuos participen en la misma perfección de la animalidad racional?

La triple pregunta formulada, expresión de un único problema, sólo tiene una solución: la no simplicidad del ser particular del hombre en la línea de la esencia. Dígase si se prefiere: la composición esencial del ser particular inscrito en el orden de la humanidad.

Lo que llevamos dicho parece ser suficiente para advertir en la esencia del ser particular del hombre una cierta tensión metafísica de equilibrio constitutivo a base de dos ingredientes fundamentales: el *principio de especificación* expresivo de la razón real de la perfección específica y el *principio de individuación*, expresivo de la razón real del modo individual con que aquella perfección es poseída. Guiados por la fuerza inmanente de la lógica ya hubimos de decir, casi al principio, que de la misma manera que la inscripción del ser particular en el orden universal de los seres conduce a la contextura ontológica de esencia y existencia, la inserción de un individuo en un orden específico debe abrirnos a una concepción contextual de la esencia realizada en el ser particular. Sin embargo...

Sea por no haber reparado en el hecho de que hemos partido, sea porque la especulación fué llevada por vías inframetafísicas, constituyen legión los filósofos que defienden una concepción monista de la esencia concreta del hombre. Como de hecho son dos los elementos constitutivos de hombre, el monismo resulta propiamente de la absorción del uno por el otro o del otro por el uno. De aquí que haya surgido un monismo materialista, estableciendo que el hombre es pura materia, cuerpo sólo y un monismo espiritualista defendiendo que el hombre es espíritu puro, sólo alma. Paralelamente a las concepciones del esencialismo y el existencialismo en la línea de la entidad pueden rastrearse en la historia de la antropología las teorías del materialismo y el espiritualismo en la línea de la esencia. Y como no es frecuente encontrar esencialistas que no hayan de hacerse cargo en algún momento de la realidad de la existencia ni existencialistas que no den en su sistema cabida a una consideración de la esencia, también es muy raro toparse con filósofos materialistas en los cuales falte toda referencia al alma en el estudio del hombre o con espiritualistas tan afincados en su monismo que persistan en la negación del cuerpo. Lo que acontece es que en la consideración de la esencia humana o se carga el acento sobre el cuerpo o se lo carga sobre el alma, ya determinando que uno u otra constituyen íntegramente al hombre, ya derivando ésta de aquél como si el alma fuese materia sublimada o aquél de ésta como si el cuerpo fuese espíritu degenerado. Puede suceder también que más allá de la distinción física de ambos elementos se preconice la identidad metafísica de los mismos. El monismo resultante es entonces puro, sin cualificación materialista ni espiritualista. Y tal parece ser la concepción de Spinoza según el testimonio de estas palabras que estampó en la segunda parte de su *Ethica*: "el espíritu y el cuerpo son una sola cosa, que unas veces se considera bajo el aspecto de pensamiento, y otras bajo el aspecto de extensión".

No vamos a entretenernos aquí narrando el doble proceso histórico de los humanismos espiritualista y materialista. Nuestro empeño es prin-

cialmente metafísico. El lector interesado por las cuestiones históricas examine el humanismo espiritualista analizando la herencia platónica del mito del *Fedro* sobre el origen del hombre; deténgase en la concepción cartesiana del yo puro que, reducido a pensamiento, se encuentra desvinculado del propio cuerpo y no clava sus raíces en la historia; considere la teoría leibniziana del yo monádico; repare en la sola realidad de lo espiritual en Berkeley; dedique algún tiempo al estudio del espiritualismo francés contemporáneo y examine los libros actuales de psicología en muchos de los cuales se encontrará con definiciones como ésta: el hombre es una inteligencia que se sirve de órganos, una conciencia inserta en un organismo. Y si aún le queda interés por el desarrollo del humanismo materialista atienda, sobre todo, al doble proceso contemporáneo de la divinización del hombre y la pérdida de la conciencia de Dios, buscando los hitos fundamentales en Feuerbach, Marx y Nietzsche. Acaso con ello consiga prestar adhesión intelectual a la gratuidad de esta insustancial afirmación de Scheler, tan benemérito por otra parte: "Hoy podemos decir que el problema del alma y el cuerpo, que ha puesto en tensión a tantos siglos, ha perdido su rango metafísico para con nosotros...".

El "hoy" de Scheler es un "ayer" (1928) sepultado ya en la lejanía. El rango metafísico no lo pierden los problemas; lo pierden los filósofos. El planteamiento que más atrás hicimos nos ahorra nueva valoración en este sentido.

Sin otra preocupación, pues, tomamos el problema desde su origen. Y el problema surgió planteado por un hecho que no quisimos negar: nuestro encuentro con varios individuos que participan en la misma perfección de la animalidad racional, que convienen en ser hombres.

Frente a toda posición monista formulamos el siguiente teorema:

El ser particular del hombre como individuo inscrito en un orden específico exige una composición en la línea de la esencia.

La demostración de este teorema puede hacerse en la doble perspectiva metafísica: ontológica y noética.

He aquí la demostración que llamo ontológica. Cada hombre es una totalidad individual formando con otras totalidades individuales distintas de la suya —con todos los demás hombres— el orden específico de los seres humanos, subsistentes y personales. Cada hombre conviene con todos los demás hombres en algo, a saber, en realizar la perfección humana. Pero de todos ellos difiere también en algo por cuanto se distingue realmente de cada uno y de todos juntos. Ahora bien, aquello en lo que con todos conviene no puede ser aquello mismo que de todos le diferencia. En su interna constitución debe haber por lo menos dos elementos esenciales:

aquél por el que con todos forma comunidad específica y aquél por el que de todos individualmente se destaca.

He aquí la demostración que llamo noética. El ser particular de cualquier individuo humano da lugar a un doble modo de conocimiento con su correspondiente doble objeto: el conocimiento abstractivo de su perfección específica y el conocimiento reflexivo de su nota individual. Este doble modo de conocimiento hállase fundado en la realidad y no meramente en la potencia cognoscitiva que se limita a registrar lo que en la realidad encuentra. En la realidad del individuo humano hay aquello que puede ser abstraído y lo que es rebelde a toda abstracción, aquello por lo cual está ya inscrito en la especie y lo que le constituye como tal individuo. Aquello por lo que Sócrates es hombre no puede ser aquello por lo que es Sócrates, pues por lo primero comunica con la multiplicidad de seres y por lo segundo es irreducible a toda comunicación fuera de sí mismo. Como ha dicho últimamente Raeymaeker, "la participación en la perfección específica, la relatividad real que religa los individuos subsistentes en el conjunto de la especie, requiere una estructura en la esencia de cada individuo".

Aun deben ser clarificadas estas demostraciones antes de emprender el análisis de los elementos de la composición esencial del hombre particular, pues es muy necesario evitar en este punto una mala inteligencia y cerrar toda posibilidad de tergiversación. La composición demostrada es una composición real y reales los elementos de la misma, como real era el hecho que dió lugar a la formulación del teorema. Que hayamos dicho que uno de los elementos de la composición se obtiene noéticamente merced a una operación abstractiva del entendimiento no significa que él mismo sea abstracto y no concreto, universal y no particular, ideal y no real. Llegamos a la perfección específica abstrayendo de lo individual, porque la especie se encuentra realizada en el individuo. La nota individual se religa a la perfección específica realizándola, y en el individuo tan real es una como otra. Sólo que la perfección específica puede ser simultáneamente participada por una pluralidad de individuos mientras que la nota individual es absolutamente intransferible. La misma participación en la perfección específica se nos ofreció —y así la examinamos más atrás— como un hecho, es decir, como una realidad y no simplemente como una teoría o proyección explicativa del espíritu. Y si el fundamento de esta realidad se encuentra en la composición, es claro que se tratará de una composición real, que sólo se concibe cuando los elementos de la misma son reales.

Pasamos ahora a la determinación de los elementos componentes de la esencia del hombre como ser particular. Procedemos por avances sucesivos y cada vez más clarificadores y definitivos. Y así, para no perdernos en digresiones inútiles, formulamos y explicamos las siguientes proposiciones.

1. *La esencia del hombre como ser particular se compone de potencia y acto.* Que la esencia del hombre es compuesta acabamos de registrar al demostrar el teorema general que precede. Ahora decimos que los elementos de esta composición esencial deben ser expresados con los nombres de potencia y acto. Un principio real potencial y otro actual deben estructurarse en la constitución de la esencia del hombre. En todo compuesto debe haber dos elementos mutuamente referidos y ordenados, pues de lo contrario el compuesto no gozaría de unidad y sin unidad no hay realidad individual. Mas para que dos elementos se encuentren mutuamente ordenados deben comportarse como lo determinable y lo determinante, es decir, como la potencia y el acto. Desde Aristóteles —que sepamos— la filosofía no ha logrado conciliar de otra manera la unidad absoluta con la interna composición. Y, por la verdad que encierra, a la conciliación aristotélica seguimos ateniéndonos.

2. *La esencia del ser particular del hombre se compone de materia y forma.* En terminología filosófica, a todo principio real de determinación, a todo *acto*, se llama *forma*. Este término tiene su propio lugar semántico en el ámbito de la esencia. La forma sustancial es, pues, el principio fundamental de determinación esencial del ser particular. Por ella se inscribe el ser particular en una especie determinada y realiza el grado de perfección correspondiente. Por oposición a la forma se llama *materia* todo principio real de determinabilidad, toda potencia en el ámbito de la esencia compuesta. Por ella se inscribe el ser particular en el número de los individuos, sin realizar ningún nuevo grado de perfección, pero expresando el modo individual con que resulta afectado el grado de perfección específica al realizarse.

Estamos acostumbrados a demostrar la composición hilemórfica de los seres corpóreos basándonos en el movimiento, en las transformaciones sustanciales —generación y corrupción de los seres naturales. Es la ruta que ha seguido la filosofía desde Aristóteles. La doctrina de la composición hilemórfica en el hombre se presenta ulteriormente como un caso particular —el último entre los seres vivos— de verificación de la doctrina general. El lugar propio de la teoría así estructurada sobre bases aristotélicas, se encuentra en la filosofía natural —cosmología y psicología. Este, empero, no es el lugar en que nosotros hemos centrado el problema que traemos entre manos. Nosotros nos situamos desde el primer momento en una dimensión formalmente metafísica. Y queremos saber si el hecho de la participación de los individuos humanos en el mismo grado de perfección específica, debe abrirnos a una concepción hilemórfica de la esencia del hombre.

Que la esencia del hombre como ser particular es compuesta de poten-

cia y acto es una verdad que tenemos conquistada. Lo que importa ahora es saber si los principios reales de composición que hemos llamado potencia y acto deben ser expresados en el plano de la esencia, por los términos materia prima y forma sustancial.

La composición hilemórfica de la esencia humana se nos presenta bajo el imperativo de la necesidad. Porque varios individuos participan en la misma perfección específica, en cada uno de ellos debe haber esa formalidad estructural que les religa en el seno de la especie y les separa de cualquier otro repertorio de seres específicamente diferentes. Pero debe haber también un principio estructural como término de relación de la forma para que el individuo pueda, constituyéndose como tal en el seno de la especie, destacarse de los demás individuos. Por oposición a la *forma sustancial*, nombre con que se conoce el primer principio, se llama a éste *materia prima*. Por la forma, pues, varios seres pueden ser hombres; por la materia los hombres pueden ser varios.

Adviértase aquí que forma y materia no son seres, ni otras realidades cualesquiera que por sí mismas puedan tener positividad y valor. Fuera del ser, que con su unión constituyen materia y forma, no son. En el seno del ser son principios reales indisociables. Penetrativamente abrazadas materia y forma constituyen la esencia, ese principio ontológico cuya correlación con el principio de existencia da lugar a la contextura fundamental del ser particular.

Resulta interesante percatarse del comportamiento de la materia prima y la forma sustancial en relación con el principio de existencia. Para no hacer excesivamente largo este punto declaramos sin preocupación demostrativa que la materia prima, agotando su función en ser relación trascendental a la forma, sólo en la contextura que a la forma le religa puede ofrecerse a la participación de la existencia. La forma, empero, como principio de toda determinación esencial no sólo se abrocha a la materia para actuarla constituyendo la esencia sino que se abre a la existencia, siendo en esta su apertura donde surge la correlación ontológica del ser particular.

De lo cual se derivan estos importantes corolarios: 1) materia y forma se unen entre sí *nullo vinculo extraneo eas colligante*; 2) en todo ser particular la forma sustancial es única y, por tanto, en cada hombre hay una sola forma sustancial; 3) un agente será causa del ser en la medida que lo sea de la forma.

3. *El hombre es un compuesto sustancial de cuerpo y alma.* Comenzamos aquí por rendir tributo a la inexactitud del lenguaje ordinario llamando cuerpo a uno de los elementos —el material— constitutivos de la esencia humana. Propiamente el cuerpo no es una parte sino el todo; no un principio del ser humano sino el hombre; no un elemento simple sino un

compuesto de materia y forma. Es el cuerpo animado el que constituye un compuesto sustancial de materia y forma. Que la forma sustancial de un cuerpo vivo se llame alma no puede resultar extraño a quien considere que desde muy antiguo se conoce con este nombre al principio de la actividad de los seres vivos y es precisamente en la forma donde reside, según hemos mostrado, todo elemento de determinación y, por lo mismo, de actividad.

No nos detenemos a demostrar que la esencia del hombre es compuesto de cuerpo y alma. Pero sí queremos mencionar un problema histórico que ha tenido vigencia en los tiempos modernos y contemporáneos de la antropología. En cuanto cuerpo y alma son concebidos como realidades independientes y se advierten sus caracteres contrapuestos, surge el problema de su unión para constituir el hombre. Y apenas surgido el problema de la unión de alma y cuerpo aparece, con la solución accidentalista, el pseudoproblema de sus relaciones mutuas en el orden causal eficiente. La antropología llamada moderna —del racionalismo, empirismo e idealismo— se mueve bajo estos supuestos. Pero la unión accidental de cuerpo y alma no se resigna a tolerar el dualismo de principios en la unidad de la esencia, y tarde o temprano debe caer en la concepción monista —espiritualismo o materialismo— de la esencia humana. Tal vez por ello la antropología contemporánea que se sitúa en la misma línea problemática haya buscado un tercer elemento para anudar el cuerpo y el alma produciendo una unión menos accidental y más permanente. Así se ha abierto la filosofía a las concepciones trialistas de la esencia humana.

Ya Kierkegaard nos enseñó una teoría del hombre como síntesis de cuerpo y alma sustentada por el espíritu. "El hombre —dice en *El concepto de la angustia*— es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos por un tercero. Este tercero es el espíritu".

La antropología trialista llegará con el irracionalismo de Klages a la cumbre de la exasperación y la tragedia. Ahora el hombre está constituido por tres estratos —cuerpo, alma y espíritu— sin posible ensamblaje para constituir una contextura esencial. Los dos primeros estratos forman aún una función totalizadora sirviendo de soporte a la vida. Pero el tercero es adversario de la vida. Veamos cómo se explica Klages. La vida se halla cargada de *cosmicidad*. El mundo que nos rodea y del cual tenemos conciencia nos es extraño a nosotros mismos, como algo situado fuera. Por el contrario, el hombre como portador de vida hállase en íntima relación con el torbellino universal y asiste gozoso al pleamar y bajamar de la temporalidad. Alma y cuerpo constituyen una unidad vital en la cual "el alma es el sentido del fenómeno corpóreo y el cuerpo es el fenómeno del alma". El espíritu, en cambio, es enemigo de la vida. Entre ésta y aquél hay una grave fisura. Como poder acósmico tiene el espíritu una tendencia a introdu-

cirse en el seno de aquella unidad vital y a producir el desgarramiento del alma y el cuerpo matando la sede misma de la vida.

Max Scheler —el gran antropólogo contemporáneo— representa en principio una nueva forma de dualismo en la línea de Klages pero lo supera pronto en el dualismo vida-espíritu. El hombre, por de pronto, pertenece al repertorio de seres que componen el mundo *bio-psíquico*. Cuatro grados del ser psico-físico distingue Scheler: impulso inconsciente, instinto, memoria asociativa e inteligencia. Este último es poseído también por los animales superiores. Para Scheler, las experiencias de Köhler en Tenerife son concluyentes: el animal tiene inteligencia. Entonces la pregunta surge por sí misma: ¿se diferenciará el hombre del animal esencialmente? Para ello deberá el hombre ser soporte de un nuevo grado entitativo ausente en el animal. Scheler observará que el hombre tiene cuerpo y alma como el animal y además *razón*, vale decir *espíritu*. En esto está su diferencia esencial del animal. Después de establecer que las propiedades del espíritu son la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo, pone la esencia del espíritu, y por tanto el constitutivo formal del hombre, en el conocimiento ideatorio de las esencias. Pero Scheler va buscando el establecimiento de la identidad de alma y cuerpo. Para ello emprende una crítica de la concepción tradicional de la naturaleza del hombre sobre el precario modelo de la teoría cartesiana. Con un dogmatismo digno de mejores intenciones afirma que “no existe un alma sustancial”, que “es una y la misma vida la que posee, en su *ser íntimo*, forma psíquica, y en su *ser para los demás*, forma corporal”, para concluir: “así, pues, la materia y el alma, el cuerpo y el alma, o el cerebro y el alma, no constituyen una antítesis ontológica en el hombre”.

Una antítesis ontológica no, ya que no son realidades individuales independientes y contrapuestas como falsamente se había imaginado Descartes; pero sí constituyen alma y organismo una contextura esencial como principios de cuya correlación resulta la esencia que, abrazada a la existencia que le es propia, da lugar a la estructura ontológica del hombre. De esta manera el grave problema de la antropología moderna, versando sobre el modo de unión del alma y el cuerpo, carece de dificultades. Organismo y alma se dan sustancialmente unidos por modo material-formal. La causalidad intrínseca explica el mutuo reflejo de ambos principios que se comportan entre sí como la materia y la forma, como la potencia y el acto. La interacción por vía de eficiencia, es decir la causalidad extrínseca, se da únicamente entre seres, no entre los principios constitutivos de un ser.

Nuestra solución está basada en la concepción tomista del hilemorfismo, para la cual: 1) materia y forma son esencialmente correlativas y sólo concebibles como relaciones trascendentales; 2) la materia es pura

potencia y recibe de la forma todas las determinaciones; 3) la forma sustancial es única en cada individuo y se individualiza por la relación que la liga a la materia; 4) la contextura hilemórfica de la esencia es real gracias al principio de existencia al cual aquélla se religa. Esta concepción de la esencia humana lleva en su seno importantes consecuencias y exige ulteriores desarrollos. Para lo que aquí nos propusimos las pocas líneas que siguen son suficientes.

El análisis del obrar humano puede revelarnos cuán exacta es la clásica definición esencial del hombre: animal racional. En ella, el género "animal" está expresando el aspecto material y físico, y la diferencia "racional" el aspecto formal y espiritual de la indivisa realidad personal del hombre. Esta formalidad espiritual cruza y penetra dando vida y ser a la materialidad misma del ser humano. Resultado de ello es la espacialidad y temporalidad humanas y hasta, si se quiere, la encarnación en una situación y la radicación histórica del hombre.

Un análisis más pormenorizado del obrar humano en su aspecto espiritual nos revela que la forma sustancial —alma— no agota sus posibilidades en esa función de determinación corporal, sino que posee una reserva de perfección que la hace ser principio de una vida trascendente de toda condición de materialidad. De esta posibilidad de obrar trascendiendo toda condición de vida orgánica es fácil concluir en la aptitud de cada alma humana para existir sin estar actualmente unida al cuerpo. Y puestos en esta ruta quedamos asomados al mirador de nuestra inmortalidad en cuyo reino ni la situación atenaza la existencia ni la temporalidad modifica el ser.

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

Catedrático en la Universidad de Murcia (España)
y Profesor en la Universidad de Cuyo (R. Argentina)

NOTAS Y COMENTARIOS

SEMANTICA Y MORFOLOGIA

El presente trabajo tiene por fin desarrollar algunos problemas apenas esbozados en un artículo anterior ⁽¹⁾, relativos a la evolución de la verdad, a una evolución de las estructuras conceptuales de las ciencias especulativas. Estos problemas cobran su máximo interés aplicados a la verdad teológica y a todo lo referente al dogma.

La causa ocasional para volver sobre aquellos esbozos son algunas objeciones aparecidas en la prestigiosa publicación romana RASSEGNA DI FILOSOFIA (Fásc. II 1953), donde el problema hoy debatido, de una evolución de la verdad, vuelve a la pluma del Recensor (firma T. G.) en forma de diversas antinomias, sobre las que diremos algunas palabras.

El artículo en cuestión no fué escrito ex profeso para tratar sobre la evolución de la verdad o del dogma. Como se trata del texto de una conferencia sobre un extenso temario, apenas tocamos este problema.

Debemos agradecer a R. de F. el envío de la reseña bibliográfica, que nos brinda la oportunidad de concretar ideas sobre este asunto de capital interés. Los problemas relativos a la teología como ciencia y a las estructuras del dogma, su inmutabilidad o evolución, han sido ampliamente debatidos en estos últimos tiempos. Por eso no deja de sorprender que T. G. objeta contra la a-historicidad del dogma, la evolución o historicidad de los conceptos empleados en el mismo.

Las objeciones propuestas no son nuevas: haber afirmado que para una ciencia de Dios debemos valernos de expresiones no ligadas al tiempo y que en su estructura no sean subordinadas a una época determinada.

Opondríase a esto, según la misma reseña, toda la evolución que los conceptos filosóficos han sufrido en todo el proceso formativo de la escolástica hasta Santo Tomás, y desde el Aquinatense hasta nuestros días.

"Se si ammette —continúa nuestro objetante— con tutti teologi contemporanei che persino la rivelazione si é incarnata nella mentalità e nella terminologia della diverse epoche perché non si deve ammettere eguale sviluppo nell'elaborazione storica del dogma cattolico?"

En síntesis, quiere decir que siendo la teología una disciplina formada

(1) *Ser y Devenir en Teología*, Sapientia VII, (1952), N° 23, pág. 38-54,

en el tiempo, como indudablemente lo es, los conceptos que emplee deben significar, no de modo absoluto, sino connotando un valor histórico temporal. Por ejemplo, el concepto de Derecho Natural, significará no un valor absoluto, sino dentro de la concepción iluminista de la naturaleza. Creemos indispensable, llegar hasta el mismo concepto, descubrir su absolutismo semántico, y mostrar sus aplicaciones en la evolución de la verdad y en el dogma. Los teólogos han abordado este problema; pero hacemos nuestro deber el dar satisfacción a nuestro objetante.

Todos los teólogos están acordes en aseverar la inmutabilidad del dogma, y la necesidad de expurgar los conceptos que emplean en teología, de toda acepción temporalista. Por ejemplo, en el tratado de Deo Uno las nociones de ciencia, de voluntad, de libertad, de duración; las concepciones metafísicas de relación, de persona, de acción inmanente y transeúnte en la misma Trinidad. El teólogo al hablar de Dios debe afinar los conceptos, despojarlos si se quiere de su corteza material, reducirlos a su formalísimo valor significativo, evitando cuidadosamente toda adherencia antropomórfica; el teólogo debe, por así decirlo, deshumanizar el concepto para adaptarlo a la trascendencia divina. A la cuestión sobre cómo conocemos a Dios, sigue en la Suma Teológica aquella otro *De nominibus Dei*, cómo podemos hablar de Dios; si existe un problema de léxico teológico es el de adaptarse para significar ⁽²⁾. Ningún auténtico teólogo ama ni concibe una teología descriptiva y literaria, con el acento puesto en la historicidad de sus concepciones fundamentales; igualmente ningún teólogo puede negar la evolución de los conceptos empleados en teología o filosofía hasta Santo Tomás, y después de él. En total: una teología de conceptos necesarios y absolutos, y que a la vez evoluciona. Tal es el famoso "fainomenon", que siempre reaparece entre las preocupaciones de los estudiosos actuales.

(2) I, 13, 1. Puede hablarse de Dios. Toda realidad identificable por la inteligencia puede significarse mediante un concepto. Aun sin penetrar en la esencia divina podemos conocer a Dios por las creaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Luego podemos denominarle.

Los conceptos afirmativos significan verdadera aunque imperfectamente:

Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant: imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam representant (a 2),

El significar verdaderamente salva del equívoco a nuestras nociones sobre Dios y a las que expresan el sentido de la revelación. La Teología debe pasar de sentido impropio o equívoco al propio; buscar el vocablo que con mayor propiedad signifique. Una vez encontrado y aceptado este vocablo (p. ej., transubstanciación, materia, forma, causa formal, eficiente, final etc.); sería imprudente cambiarlo, so pena de volver al equívoco.

En general los cambios o la evolución propuesta a nombre de la filosofía moderna o de la mentalidad contemporánea, son inaceptables por dos razones: 1º) Por suponer en todos los vocablos un sentido equívoco y subjetivo; 2º) Por suponer su valor semántico limitado en la duración.

El valor semántico del concepto cobra particular interés en el tratado De Trinitate: 1, 29, 4; se trata de la noción de persona y cómo puede aplicarse a las personas divinas.

1, 31, 2: *Utrum Filius sit alius a Patre*. La cuestión se propone sobre el valor significativo de *alius*, otro, y diversos vocablos más, pues, *ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis*.

Diferencia - distinción. *Ad evitandum igitur errorem Ariti vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiae, ...possumus tamen uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam* (ib. in, c.).

Otro-ajeno. *Alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur alius*. (Luego, el Hijo no puede decirse ajeno al Padre; sí, Otro). (ib. ad 3m.).

Otro-otra cosa. El Padre es otro que el Hijo, pero no otra cosa. (*alius sed non aliud*).

Vemos en estos ejemplos, y muchos que omitimos, que las posibilidades que tiene un concepto de aplicarse en teología y metafísica depende de su calor semántico absoluto, de cómo sea capaz de significar y representar las cosas. Si el concepto significara solamente una forma mental o un complejo histórico-cultural, sería inútil o inadaptado,

En el problema de la evolución de la doctrina católica podemos distinguir tres etapas. En la primera los teólogos explican la perfecta homogeneidad de la misma, defendiéndola contra el evolucionismo modernista. Basta mencionar los nombres de los P.P. Ambrosio Gardeil, Martín Sola, Schultes, Puegues, Hugon, Arintero, Garrigou-Lagrange, y los innumerables artículos de revistas relativos a la evolución del dogma. Argúyese contra la concepción inmanentista del dogma: "*nous la voyons enlever aux verites de foi toute fixité*" (3); de estos años son las obras fundamentales de Gardeil y Martín Sola que abordan en toda su complejidad el problema del desarrollo homogéneo del dogma.

Una segunda etapa del problema es la discusión sobre la naturaleza científica del saber teológico. Si el desarrollo de la verdad católica es homogéneo, preséntase la cuestión de su consistencia noética (Chenú, Gagnebet, Charlier, Bonnefoy, Labourdette, Nicolás, Sauras etc.).

En una tercera etapa, casi superpuesta a la anterior, discútese el valor de los conceptos, méritos de la teología positiva, posibilidades de interpretar la escolástica en las categorías del neokantismo actual y del historicismo. Es esta tercera etapa del camino la que nos interesa ahora, y preocupa al recensor de R. di F.

¿Puede darse cambio o evolución en los conceptos o nociones teológicas sin *significar* un cambio o alteración en el contenido de la revelación o del dogma?

El Padre Garrigou-Lagrange no admite que pueda darse un cambio en las *nociones*, pues significaría una modificación del *sentido* (4). Combate la posición de los P.P. Henri de Bouillard y De Lubac. El P. de Bouillard admite un cambio de las nociones, método y sistemas, reconociendo la persistencia de las afirmaciones contenidas allí, expresadas en otras categorías (5).

La persistencia de la afirmación salvaría la teología del ser "la historia de los esfuerzos tentados para resolver el problema divino" (6). Lo difícil es saber qué significa "afirmación" en este caso. El mismo autor ha explicado que se trata de una evolución por vía de expresiones análogas (7). El Padre Garrigou-Lagrange responde: "olvida que las nociones verdaderamente análogas no miran la misma realidad, sino realidades diferentes según alguna proporción" (8). Quizá el P. de Bouillard no se refiere propiamente a la analogía, sino a una equivalencia semántica, con lo que el problema se presenta de otra manera. Plántase la cuestión sobre el valor de ciertos conceptos teológicos, y no se resuelve hasta no determinar con aproximada exactitud la naturaleza misma del concepto y su valor semántico.

Debemos, desde luego, distinguir entre un cambio de nociones libres, no ligadas a ninguna estructura sistemática, sin más valor que el suyo natural, y un cambio entre nociones sistemáticas encuadradas dentro de un sistema, con un significado preciso dentro de él (9). El problema de la

(3) LE GUICHAOUA, *Le Progres du Dogme*, Revue Thomiste, nov. 1910.

(4) *Verité et immutabilité du Dogme*, Angelicum 1947, pág. 10: *Si l'on substitue une autre notion a celle du Concile, le sens de son affirmation n'est plus le même.*

(5) *Conversion et Grace chez S. Thomas d'Aquin*, pág. 220.

(6) En esos términos plantea la cuestión el modernismo. Cfr. RICHARD T., *La Scholastique et le Modernisme*, Revue Thomiste, aout 1912.

(7) DE BOUILLARD HENRI, *Recherches de Sciences Religieuses*, avril-mai 1948.

(8) Angelicum, Fasc. 4, 1948, Roma.

(9) BERNARDO G. MONSEGU, *La Actualidad Teológica*, R. E. T. X (1950), pág. 351.

Teología Nueva no es solamente el de buscar equivalencias semánticas, en el orden significativo sino el de reemplazar las expresiones técnicas escolásticas, como carentes de sentido para el hombre moderno, cambiándolas por las categorías de la filosofía (existencialista, fenomenológica) actual. Quiere decir, que estas nociones, este lenguaje actual, con su estructura morfológica y contenido semántico propios, son más apropiadas que aquéllas. Esto es inadmisibile; primero, porque es afirmar que las nociones técnicas escolásticas representan un valor histórico, en el seno de una cultura, sin valor para el hombre en sí; segundo, porque atribuye facultad de significación objetiva a expresiones subjetivas que describen la vivencia anímico-cultural de valores inidentificables. Es en este sentido, y por esta razón que Garrigou-Lagrange niega que se pueda, sin modificar el sentido de las enseñanzas conciliares, renunciar a aquellas expresiones técnicas sustituyéndolas por otras ⁽¹⁰⁾.

Notemos la razón porque es única: se modificaría el sentido. Todo el valor del concepto es por razón del sentido, de la cosa significada: todo lo que quiere evitarse es la pérdida del sentido original, perder el sentido de la revelación; el sentido divino y no las fórmulas, dice Martín Solá, es lo formal en la revelación ⁽¹¹⁾. El P. de Bouillard no pretende tampoco una modificación del sentido, al reconocer cierta cosa inmutable que denomina "absoluto de afirmación"; pero como lo observa el P. Monsegú, la verdad fuera de los conceptos es una ilusión; y en tanto damos una cosa por verdadera, afirmamos una verdad en cuanto damos por verdaderos los conceptos; el concepto brota espontáneamente para manifestar lo conocido, aquello que es objeto de la afirmación; la cosa afirmada está en el concepto. Luego el problema estaría en ver si es posible establecer las equivalencias semánticas correspondientes, entre el sentido de la revelación, y lo afirmado y significado por la hermenéutica de la fenomenología o del existencialismo. Esto es precisamente lo imposible. Aun con un lenguaje similar o idéntico a la escolástica, y una serie de famosos "redescubrimientos", aquellas filosofías actuales dicen cosas totalmente distintas.

Por otro lado es cierto que es imposible agotar todas las virtualidades implicadas en el sentido de la revelación. La teología apofántica de Dionisio y los Capadocios revela la insuficiencia conceptual para captar lo divino; Moisés penetra en la Tiniebla verdaderamente mística de lo incognoscible; es allí que él hace callar todo saber positivo, que él escapa a todo asimiento (o a toda aprehensión), y a toda visión ⁽¹²⁾. Dios es lo incognoscible en el sentido de su trascendencia infinita y la coincidencia de su incognoscibilidad es un presupuesto en toda conceptualización teológica.

Pero es justamente la insuficiencia de los conceptos ⁽¹³⁾ para expresar la realidad divina lo que declara más su necesidad. Si la revelación utiliza ciertos conceptos expresando un sentido determinado, por lo mismo que son parcialmente suficientes, son más necesarios, por el peligro de modificar o alterar aquel sentido. Luego supuesta (no concedida) la insuficiencia conceptual, no podemos argüir la necesidad de un evolucionismo, ni menos aun el

(10) *Les notions consacrées par les conciles*, Angelicum, Fasc. 4, 1947, Roma.

(11) *La Evolución Homogénea del Dogma Católico*, ed. B. A. C., pág. 171.

(12) LOSSKY VLADIMIR, *Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, pág 26, 1944.

(13) Insuficiencia parcial, en cuanto imperfectamente significan; cf. I, 13, 2 ad 1.

agnosticismo teológico. Claramente se ve que el núcleo principal del problema es la estructura semántica del concepto; su valor significativo, su relación a la verdad, y la estructura de la misma.

En síntesis, podemos afirmar que coexisten: el desarrollo homogéneo del dogma; la unidad estructural de la cosa significada por los conceptos; la diversidad misma de éstos, y el valor semántico absoluto de los mismos, sin necesaria connotación temporal. La objeción de R. di F. supone incompatibles estas cuatro cosas.

Si distinguimos en el concepto su valor semántico y su estructura morfológica, ya tenemos algo adquirido. En la predicación del dogma, empléanse conceptos diferentes, que no se emplean en las clases de teología. Son diferentes pero significan lo mismo. Por otra parte el mismo concepto puede tener acepciones diversas. Por ejemplo, los conceptos de Dios, teología, valores religiosos, son radicalmente distintos para un católico o un protestante. No es, pues, el asunto de la estructura gramatical del mismo, ni la modernidad o vejez de la filosofía de donde procede, sino de su valor semántico o significativo. El equívoco de la Teología Nueva está precisamente en reducir dicho valor a una dimensión temporal. El equívoco no reside en que el concepto deba ser cambiado, sino que debe ser modificado *por significar un valor histórico*, por representar modos de expresión humana en el seno de una cultura determinada.

Afirma nuestro recensor: "non é possibile fare de la teologia una scienza fuori del tempo, essendo tutti, i suoi concetti necessariamente legatti all'ambiente del quale nascono". Puntualicemos lo siguiente:

a) *Todo saber en cuanto tal, desarróllase en el tiempo, pero no depende objetivamente del tiempo.* Esto nos separa del historicismo radical del neokantismo, y en particular de su discípulo italiano Benedetto Croce. Que la perspectiva histórica ayuda a la inteligencia de la verdad especulativa es cierto. Que la verdad especulativa sólo puede identificar una estructura temporal, histórico-cultural, falso. La objeción aplica a la teología un problema común a todas las ciencias especulativas, ampliamente superado ya en el realismo tomista.

b) *Toda expresión y todo concepto están ligados al tiempo.* Desde un punto de vista morfológico, es cierto, los conceptos dependen de la actual estructura del idioma. No así desde el punto de vista del significado; como signo formal el concepto no está ligado al tiempo, ni menos aun a una fracción de tiempo; está ligado a la cosa (*res*), de la cual es signo formal, terminando naturalmente la intelección de la misma. La inteligencia identifica, significa, juzga, sin necesidad intrínseca de ninguna connotación temporal ni local; por esos son posibles las ciencias especulativas.

Instancia. Aun desde el punto de vista de su significado (*significative*) puede un concepto perder su significado por evolución de la cultura, y ser reemplazado por otro.

Que puede ser reemplazado por otro más apropiado, *concedo*. Que debe ser reemplazado por significar temporalmente, o tener un significado circunscripto a un momento dado de evolución de una cultura, *falsísimo*.

En el primer caso cambiamos el concepto y permanece la cosa significada; en el segundo presupónese la historicidad de la misma. Lo que la

Iglesia prohíbe es modificar el concepto por una pretendida historicidad semántica, pues el significar modalidades espirituales de un ámbito cultural, conviértese sin más en signo formal de una realidad histórica. El concepto de derecho no significa solamente una modalidad cultural del mundo romano; es un valor humano, no sólo un valor histórico, aunque desarrollado en el mundo histórico-social de Roma. Igualmente los conceptos de transustanciación, materia y forma, de persona, de ley, no son privativos de las estructuras históricas del Medioevo. El concepto dice relación inmediata con la cosa, más aún, los conceptos sustantivos significan "sine tempore", y sólo sirven como instrumentos de identidad, sin ninguna adherencia de lugar o tiempo. No existe pues un ligamen necesario de los conceptos de la ciencia especulativa (teología o metafísica), con las condiciones histórico-culturales de su desarrollo. Si existe una vinculación es extrínseca y accidental, que en nada afecta la estructura de los procesos especulativos.

c) ¿Qué significan expresiones "non legate al tempo", no ligadas al tiempo?

En su comentario el *Perihermeneias* de Aristóteles, Santo Tomás nos distingue las diversas funciones gramaticales y su modo de significar. Distínguese el sustantivo del verbo en que aquél significa de modo absoluto una realidad sustancial o "per modum substantiae"; sin ninguna connotación temporal: "Non est vox significativa ad placitum sine tempore, cujus nulla pars est significativa separata" (14). Significar "cum tempore", dice Robles Dégano, es propio del verbo; y en *Filosofía del Verbo*: "de lo dicho se infiere que el verbo por significar algo por modo de movimiento, tiene la propiedad de consignificar tiempo, a lo menos en todo conocimiento positivo" (15). Los conceptos ligados al tiempo, que signifiquen temporalmente, deben significar duración. Aquellos otros que no significan duración sino cosas, no significan temporalmente. El tiempo es, por propia naturaleza, movimiento en la línea de la duración. Por eso una expresión medida por el tiempo, quiere decir, con un valor de cierta duración.

¿Quiérese decir que las expresiones técnicas, científicas, tienen valor dentro de cierta duración? El vicio radical del pensamiento moderno es creer que el razonar debe construir, y que posee un derecho innato a reconstruir con los más variados artificios dialécticos su concepción personal del mundo y de los valores humanos. Por eso, no se sujeta a los modos naturales de identificación. Respetar aquéllos, es en cambio, esencial para el realismo. El intento hipertrófico de crear, promueve entre otras cosas, un sentido personalista y subjetivo de la cultura humana; tal personalismo es casi necesariamente historicista. El filósofo o teólogo medievales sentíase obrero de una obra común; el moderno se siente creador y quiere dar su "mensaje". Sin evadirse del círculo subjetivista cree en la elaboración de los valores por la misma existencia humana, y vive la ilusión de darles un contenido. El sentido personalista de la cultura humana, contempla los valores en una dimensión histórico-existencial, y es, radicalmente inepto para acceder a una cosmovisión objetiva y realista. La cultura resuélvese así en juxta-posición, superposición, donde lo uno desplaza lo otro. Por ese motivo las ciencias especulativas deben, se-

(14) In *Perihermeneias*, L. 1 lc. 4a.

(15) *Filosofía del Verbo*, pág. 48, Madrid, 1931. Cfr. del mismo autor: *Perihermeneias*, pág. 44.

gún esto, desplazarse en la duración; adquieren un contenido con las personas o con la cultura que las crea, y después lo pierden.

La teología se desarrolla en el tiempo, pero no se desliza en la duración; los conceptos se cambian, pero no evolucionan; significase mejor lo que ayer se significaba peor; pero esto no significa ni una pérdida de significado por la duración, ni la adquisición de uno nuevo por la misma. Los conceptos de materia, forma, substancia, accidente, cualidad, relación, alma inmortal, gracia santificante, sacramento, virtud, etc., significan realidades, significadas de modo sustantivo, sin ninguna connotación temporal.

Si la teología o la metafísica no pueden admitir el relativismo de expresiones ligadas al tiempo, esto se refiere a su valor semántico; quiere decir que el significado de sus conceptos no está sujeto a una dimensión temporal.

Sin embargo no debe prescindirse de la perspectiva histórica. La necesidad, el absolutismo semántico del concepto, de todo concepto sustantivo, no implica olvidar los cambios de vocabulario, modos de expresión, funciones significativas creadas por el lenguaje para representar aquello con mayor o menor propiedad.

Hácese incapié en que cada época ha creado su léxico especial. Es cierto en parte; aunque fuera cierto del todo, el nuevo léxico debe obedecer siempre a exigencias semánticas fundamentales. El sentido de la revelación, las condiciones esenciales de la naturaleza humana, son valores permanentes, transhistóricos, que significan de modo absoluto, sin exigir de cada cultura una palabra nueva, limitada por la misma, en la duración.

El léxico, el vocabulario, es solamente un instrumental semántico, para significar; su objeto es ser aplicado a representar intencionalmente una realidad extramental, metafísica o teológica, temporal o intemporal. Todo el valor del concepto estriba en su capacidad de significar. Es siempre razonable que se modifique el vocabulario para significar con mayor propiedad; pero no es razonable que se modifique por significar en una duración determinada. Según nuestro entender la Iglesia no prohíbe que se investiguen otros conceptos, otros modos de expresar las verdades dogmáticas; prohíbe atribuir a los conceptos de las verdades dogmáticas un significado o un contenido limitado en la duración; niega que tengan un valor circunscripto al parénquima de una cultura histórica determinada. Esto sería proclamar el relativismo y la esterilidad de todas las formas dogmáticas.

d) *Decimos que un concepto puede ser substituído por otros, pero no por otros de la filosofía denominada actual (existencialismo, fenomenología, axiología). La razón es la siguiente: los nuevos conceptos debería significar los anteriores objective et absolute. En dichos sistemas significan subjective et historique.*

La fenomenología y el existencialismo antes de pretender ser utilizados en teología deben resolver sus problemas internos. Entre ellos no es el menor el no poder captar la totalidad de lo real. No han resuelto ni resolverán jamás el problema del valor del conocimiento. Preséntanse disgregadas en una multiplicidad de referencias histórico-culturales, valoraciones agnósticas, análisis sutiles y vacíos de "fenómenos de conciencia". Todo esto las inhabilita para servir no sólo en teología sino también en toda disciplina humana.

e) *La revelación se encuentra encarnada en la mentalidad y en la terminología de las diversas épocas.*

Concedido en cuanto a los modos de expresión; cada profeta o apóstol ha tenido los suyos. En cuanto a la cosa significada, no depende de la mentalidad o cultura del profeta; depende de Dios que revela. Toda la carga de subjetividad que se supone en la revelación, no puede modificar el sentido de la revelación. La elección arbitraria de categorías subjetivas, pueden modificarla; por eso es inaceptable.

f) Bien sabemos que los evolucionistas no se proponen ningún problema sobre el concepto, y que su interés inmediato es disparar contra el tomismo, y destruir las bases de la filosofía tradicional. El historicismo conceptual no es para ellos ningún problema gramatical ni filosófico, sino más bien sociológico. Las modas académicas y sociales exigirían modificar el léxico y la estructura del pensamiento tradicional. El pensamiento moderno vendría cargado de perentorias exigencias para subjetivizar o *historiar* todas las formas conceptuales arremetiendo hasta la estructura connatural del pensamiento humano. Quedan por ver las posibilidades reales de una evolución en el concepto, o si se prefiere en la verdad.

A. GARCIA VIEYRA O. P.
El Retiro - Molinari - (Córdoba).

EL MISTERIO DEL SER (*)

Toda investigación filosófica desemboca, inexorablemente, en un problema metafísico; y una Metafísica que se precie de tal ha de ser siempre investigación sobre el ser. ¿Qué es el ser? se han venido preguntando los filósofos, y a la solución de esta pregunta han dedicado todas sus fuerzas intelectuales. Y no se crea que el quehacer filosófico es vaga e inútil exploración; antes bien, ha de considerarse como una exigencia radical de la naturaleza humana, incapaz de satisfacerse con una parcial posesión de la verdad y tendiente a descubrir la realidad última.

Todos estarán de acuerdo que el conocimiento del ser es conocimiento de ultimidades; pero las discrepancias se originan cuando se trata de esclarecer la verdadera naturaleza del ser. Así se explica, por ejemplo, el afán de muchos filósofos por romper con toda investigación anterior y buscar nuevas orientaciones y métodos en la búsqueda del ser.

Ahora nos toca enfrentarnos con una de las más valiosas aportaciones contemporáneas a la Ontología: *El Misterio del Ser*, de Gabriel Marcel. Todo el libro está dirigido a aproximarse más y más al ser, para develar su original realidad.

Está de más señalar la importancia de esta publicación. El nombre de su Autor da la pauta, simultáneamente, del valor de la obra y de la

* EL MISTERIO DEL SER, por *Gabriel Marcel*, traducción castellana por M. E. Valentí, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953.

necesidad de conocer y profundizar su contenido para cobrar idea cabal de lo que está sucediendo hoy en la Filosofía.

Gabriel Marcel figura entre los cuatro grandes maestros del existencialismo; pero, a diferencia del existencialismo sin Dios de Heidegger y del existencialismo ateo de J. P. Sartre, Marcel se adscribe decididamente en un cristianismo integral y ferviente. A primera vista, su filosofía parece ser herencia directa de S. Kierkegaard; pero el mismo Marcel nos confiesa que logró llegar a conclusiones similares a las del pensador danés a partir de experiencias personales y, en gran parte, gracias a la situación histórica que le tocó vivir, durante la primera guerra mundial. Por eso, su filosofía es una *filosofía concreta*; de acercamiento constante a la realidad individual, a la intimidad de las personas y de las cosas; en ella cobra capital importancia la mostración de *mi* situación existencial concreta, en lo que tiene de más inefable. Y el rico temperamento de Marcel —temperamento de filósofo y artista— es susceptible de vivir raras experiencias de esta índole.

De aquí que su filosofía pertenezca al orden del *llamado*, no de la elaboración racional. En ella situaciones como la esperanza o el testimonio —situaciones, por otra parte, incapaces de ser reducidas a proposiciones de tipo racional— adquieren esencial importancia. Es decir, es este un modo de filosofar que no puede tomar la forma de exposición doctrinal. Tal afirma el mismo Marcel: "Por otra parte, la verdad es que no me propongo de ninguna manera presentar un sistema que sería precisamente mi sistema. . . . Un término como investigación es para mí de aquellos que designan más adecuadamente la marcha esencial de la Filosofía. Y ésta será, pienso, más heurística que demostrativa, hablando con propiedad".

Esto nos induce a insinuar que, en realidad, Marcel no ha elaborado una filosofía, sino más bien ha trazado las líneas generales de un *método*, procurando, sobre todo, infiltrar un *espíritu*, que sea como el ambiente en que se desarrolla toda ulterior investigación filosófica. Máxime si consideramos que Marcel niega la posibilidad de llegar, por un profundizamiento reflexivo sobre el ser concreto, a alcanzar la noción y el sentido del ser en general. En este punto se opone a Heidegger, y con razón, dado que ambas filosofías implican, sin llegar a serlo y subyacentemente, un empirismo radical.

En efecto, la filosofía de Marcel es un empirismo. Pero es menester interpretar bien el término, para evitar ambigüedades. En primer lugar, no es sensualismo; es decir, admite la posibilidad de un conocimiento suprasensorial, una experiencia espiritual. Pero niega, para la filosofía, la validez del conocimiento conceptual, que se mueve, según Marcel, en un plano de objetividades y abstracciones desvinculadas de la vida e incapaces de expresar adecuadamente la realidad. Para ser más precisos, pues, demos caracterizar su filosofía como un empirismo espiritualista, atendiendo más bien al significado que a la forma —más bien ambigua— de la expresión.

En su búsqueda, procede Marcel mediante aproximaciones concretas, preferentemente orientándose hacia las realidades espirituales; es decir, toma su punto de partida en experiencias sencillas e inmediatas. En la obra que comentamos tal método adquiere su máxima perfección. Y es lógico: *El Misterio del Ser* es una obra de plenitud y madurez; que toma la totalidad de una obra, largamente trabajada, bajo una nueva luz, mostrando sus articulaciones y señalando su orientación general.

Este método exige, ante todo, que cobremos conciencia de nuestra situación, del momento histórico que nos toca vivir. Es este el requisito fundamental, que conviene aclarar debidamente al comienzo de la búsqueda filosófica.

Y el hecho es que vivimos en *monde cassé*, en un mundo roto. Gráficamente expresa Marcel esta realidad, retomando las palabras de su famoso drama: “¿Tú no tienes algunas veces la impresión de que vivimos... si a esto se puede llamar vivir... en un mundo destrozado? Sí, destrozado como un reloj destrozado... El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres... debía tener antes un corazón, pero pareciera que ese corazón ha dejado de latir”.

Este es nuestro mundo; y al filosofar, no hemos de perderlo de vista, porque debemos tener en cuenta nuestra condición de criaturas, que en ningún caso pueden dejar de estar en una situación concreta. Desde esta perspectiva ha de iniciarse la búsqueda.

“... el hecho de vivir en un mundo tan trágico, tan amenazado, se presenta a muchos espíritus como una condenación. Pero ¿una condena pronunciada por quién? ¿Y en castigo de qué falta?... Es lo que expresan estas palabras “no he pedido nacer; ¿con qué derecho se me ha infligido la existencia? Esta afirmación que contiene una pregunta y una afirmación está en la raíz del nihilismo contemporáneo...”.

Pero antes de continuar tengamos en cuenta que una recensión ofrece espacio estrecho para desarrollar el vasto pensamiento de Gabriel Marcel, sobre todo teniendo en cuenta que su filosofía repudía todo tipo de esquematismo; por eso expondremos aquel punto a que, en última instancia, se reduce todo su pensamiento y que se expresa en estas palabras: *misterio ontológico*.

Aquí convendría establecer el entronque entre la presente obra y otra obra de Marcel, publicada en 1933; *Position et approches*... Allí nos dice que la expresión *misterio ontológico* adquiere los caracteres de lo inusitado en nuestros ambientes filosóficos. Si en alguna parte se habla de misterios es en el Cristianismo, pero con referencia expresa a las verdades reveladas, inabordables por la mente humana en un orden puramente natural. Del mismo modo, el ser, en ese momento, estaba como desterrado de la filosofía, absorbida por concepciones puramente funcionales. Pero un retorno sobre mi interioridad —no podemos quitar el análisis marceliano lo que tiene de subjetivo y, consiguientemente, es menester abandonar el método de exposición— me revela que yo no soy una pura función, sino que soy un ser; revela mi permanencia a través de los cambios.

Ambas expresiones: ser y misterio, no soportan el ser separadas. Para vislumbrar la realidad del ser es menester sumergirse en el misterio. “Quisiera hoy —nos dice Marcel— esforzarme más profundamente por penetrar en lo que suele llamarse el problema ontológico. Pienso que, después de lo que dijimos el año anterior, resultará claro que este problema es en realidad un misterio”. Es menester, pues, penetrar el sentido preciso y casi técnico de estos dos términos.

Quizá el camino más directo para vislumbrar el misterio consista en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa el *objeto* de la *presencia*. El análisis de la presencia nos conducirá como de la mano hasta el misterio.

La presencia se manifiesta como interpretación de dos subjetividades; brevemente, como intersubjetividad. Por eso se revela sólo para tal o cual

persona, aquélla que ha ganado nuestra confianza y, únicamente, en un ambiente de intimidad. La fe, por ejemplo, nos de-vela la existencia de un Dios personal; advirtiéndolo que lo personal llega a ser tal como cuando rompe los cuadros que lo aprisionan en cuanto puro y simple *ego*, como simple cosa. Sólo puedo creer en quien se presenta ante mí como irreductible a la condición de la cosa, puesto que lo propio de la cosa es, precisamente, no poder presentarnos nada que pueda asimilarse a una respuesta. El ambiente de presencia —y de intersubjetividad— se crea en el diálogo; donde ejerce una función insubstituible la confianza: “Estoy seguro de que no traicionarás mi espera, que responderás a ella, que la colmarás”. Y no hay confianza más que en un “tú”.

Todo esto tiene por finalidad hacer resaltar el carácter *no objetivo* de la presencia. Más aun, lo objetivo es lo abiertamente opuesto a la presencia; el acto con el que nos orientamos hacia la presencia es esencialmente diferente de aquél con que nos enfrentamos a un objeto. La presencia radica más allá de la aprehensión y consiguientemente, está fuera de la posibilidad de comprensión. Caemos así de lleno en el ámbito de lo experimentado, con todo lo que tiene de ambiguo.

Pero estas aclaraciones previas, lo único que hacen es introducirnos en el misterio. Ahora es necesario avanzar más; es necesario determinar en qué consiste la oposición entre *problema* y *misterio*.

Respecto de esta cuestión hace ya mucho tiempo que Marcel, adoptó una posición definitiva; por eso se limita a reproducir un texto de *Etre et Avoir*: “Un problema es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consecuencia sólo puede pensarse como una *esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial*...”

“Debido a que un misterio, por su esencia misma, es algo reconocido o a reconocer, también puede ser desconocido o activamente negado; se reduce entonces a algo de lo cual “he oído hablar” a los otros pero que yo recuso porque es “para otros”, a causa del engaño que esos otros sufren y que, en cuanto a mí, pretendo haber destruido.

“Debe evitarse cuidadosamente toda confusión entre el misterio y lo incognoscible. Lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede actualizarse sin contradicción. El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu...”

Lo revelado en el misterio —el ser, por ejemplo— se presenta en una experiencia; pero una experiencia que de ningún modo puede cristalizarse en fórmulas objetivas. Por consiguiente, para penetrar en el verdadero sentido del pensamiento de Gabriel Marcel sería menester renovar en nosotros mismos esa experiencia. Hemos de tener en cuenta este punto, que es de capital importancia.

Al exponer su filosofía, Marcel no pretende transmitir un contenido objetivo, que podría ser captado por *cualquiera*. Esta es la diferencia radical entre Ontología y ciencia positiva. Por el contrario, su propósito estriba en hacer penetrar al auditor en el ámbito del misterio, renovando en él la experiencia que está en el comienzo de su búsqueda filosófica. Pero aquí se presenta la dificultad, aun para el mismo filósofo: “El filósofo existencial

se expone al grave riesgo de seguir hablando de experiencias profundas que están en el punto de partida de sus afirmaciones, pero que es incapaz de renovar a voluntad. Por tanto, esas afirmaciones corren el riesgo de perder sustancia, de sonar a hueco”.

Creo que estas afirmaciones podrían aclararse si las comparamos con la mayéutica socrática. Sócrates, convencido de que “el alma está grávida de verdad”, no imponía ninguna solución a sus discípulos; antes bien los ayudaba a que ellos mismos extrajeran, de su interioridad, la verdad que estaba precontenida en sus espíritus; lo cual es, por otra parte, un preludio de la “reminiscencia” platónica.

Esto mismo, pero despojado de todo intelectualismo y trasladándolo a un tipo de experiencia espiritual concreta, intenta hacer Gabriel Marcel. Inmediatamente nos referimos a esa experiencia. Ahora avanzaremos en nuestra investigación.

Dilucidada la noción de misterio, cabe preguntarnos cómo se realiza nuestro acceso hasta el misterio del ser. A esto responde Marcel que la realidad del ser se manifiesta en términos de intersubjetividad; la intersubjetividad es, sin lugar a dudas, “la piedra angular de una ontología concreta”. Como su mismo nombre lo expresa, reclama la *exigencia ontológica*: sentir agudamente la sed o ausencia de ser. Esta exigencia ontológica no es un simple deseo o una vaga aspiración; se trata de un impulso surgido de las profundidades, que únicamente puede interpretarse como un llamado: no un impulso de la pura razón, sino un acto en que está presente todo el hombre; “sin embargo —dice Marcel— nos amenaza aquí una dificultad: ¿no podría temerse que se tratara pura y simplemente de una especie de estado afectivo al que el filósofo no tiene derecho de asignar un alcance metafísico?”. Ya aquí Marcel prevé una objeción que ataca directamente la estructura misma de su filosofía y que, sin duda, tiene consistencia. En efecto, al señalar esta experiencia como única vía de acceso al misterio ontológico Marcel se queda estancado; no puede avanzar más. Ha analizado maravillosamente lo que compete al sujeto en la participación del misterio ontológico; pero no podrá analizar la esencia del ser en lo que tiene de no-yo o no-subjetivo sin caer en interna contradicción. Porque o podrá describirlo, interpretarlo o, simplemente, nombrarlo sin hacer uso de la inteligencia y, consiguientemente, sin objetivarlo. En ésta la condición humana y es imposible evadirse. Y de hecho, Marcel no llega a decirnos qué es el ser. Todos sus magníficos análisis se limitan a bordearlo, a decir *lo que es el ser*; pero nunca llega a penetrar su esencia íntima. Por eso no puede menos de confesar: “Si es verdad que compruebo mi existencia, por el contrario mi ser no puede ser objeto de comprobación”.

Detengámonos aquí. Dejemos de lado los restantes temas que plantea Marcel en su libro; en sustancia todo estaba dicho anteriormente y, como dijimos al principio, sólo cambia el enfoque o modo de abordarlos. Y hagamos, antes de terminar, un examen.

En primer lugar, señalemos el gran mérito de Marcel: el método concreto. Muchos años de idealismo habían hecho perder a los filósofos el sentido de lo real, relegando al hombre a su inmanencia; Marcel, en cambio, nos habla del ser, de la sensación como modo de participación en el mundo confiriendo a este tipo de conocimiento un profundo sentido realista, de la insatisfacción, de la trascendencia. Al mismo tiempo, nos

señala el camino que se ha de seguir en la investigación filosófica; tenemos que avanzar llevados de la mano por las cosas. La filosofía no puede ser una construcción apriorica, sin apoyo en lo real. El encuentro con el ser no nos da derecho para deducir dialécticamente todo un sistema de correlarios, sino que exige el retorno constante a la realidad de las cosas; en síntesis: lo real determina al sujeto y no el sujeto a lo real. Conclusiones tomistas.

Pero hay una falla radical. Si para precisarla hubiéramos de recurrir a la ambigüedad de los *ismos*, podríamos denominarla antiintelectualismo; o mejor, *irracionalismo*. Ya lo hemos anotado: Marcel postula un tipo de intuición o experiencia espiritual para la elaboración y el desarrollo de la Filosofía, porque niega al modo de conocimiento conceptual la capacidad de expresar adecuadamente la realidad.

A este respecto recordemos, primero, que Marcel se inició bajo las banderas del idealismo, siguiendo de cerca los pasos de Bradley; y que, consiguientemente, ha de tener delante de sí, como al peor enemigo de una Filosofía que tenga por objeto someterse a la verdadera realidad, esa *razón* abstracta y substancial que se va desenvolviendo a través de un proceso dialéctico; proceso que, en definitiva, no es más que un manojo de arbitrariedades y apriorismos. Marcel, pues, reacciona justamente contra esta Filosofía, exigiendo, como primer paso, un acercamiento al ser y, más concretamente, a mi ser.

Y, segundo, que Marcel no ha tenido en cuenta la verdadera naturaleza de la *inteligencia*, que se acerca a la realidad por el ministerio de los sentidos —en el único acto verdaderamente intuitivo que posee el hombre—, para luego *intus-legere*, es decir, para penetrar en la verdadera esencia de las cosas. La naturaleza de la inteligencia que, en recto tomismo, no está separada de la vida; sino que se puede acomodar a todos los menesteres: desde la actividad puramente especulativa, que culmina en la Metafísica, hasta su función práctica en sus admirables conexiones con la voluntad. Es cierto que la inteligencia debe objetivar para conocer; pero no con un modo de objetivación puramente irreal o creando su objeto, sino tomando la pureza inteligible del acto sensorial, sin llegar, de ningún modo, a deformarlo.

Y téngase en cuenta que, también en recto tomismo, la culminación de la actividad intelectual no es precisamente la objetivación (*la simplex apprehensio*), sino el *juicio*, que nos revela al ser en su carácter primariamente existencial y que es como la síntesis de los dos grados de conocimiento: el sensorial y el intelectivo; el intelectivo, que nos presenta las notas inteligibles de lo real, y del sensorial, único que puede darnos noticia inmediata de la existencia extramental de un ser.

Es preciso tener en cuenta estas observaciones para penetrar en la obra de Marcel y recoger su abundante contenido positivo, que se ha de asimilar como avance legítimo de la ciencia filosófica. Porque, como dice Marcel: "La Filosofía no tiene otro límite que el de su propia insatisfacción". La Filosofía no es algo hecho, sino por hacer; es un quehacer necesariamente impuesto al hombre, para que se oriente en la búsqueda de la verdad. Y bien sabemos que la verdad se extiende hasta lo infinito.

Por otra parte, la Filosofía es un quehacer que debemos realizar nosotros: no los que vivieron antes, o los que vivirán después, Más concretamente, es un quehacer que debo realizar yo, del mismo modo que yo debo

desarrollar mi vida. La Filosofía pertenece a cada época y a cada cultura, con su sensibilidad vital dominante, que incluye problemas, perspectivas, modos de vida... Esto no incluye necesariamente que la Filosofía sea siempre comienzo *ex nihilo*. Todo lo contrario: más allá del orden histórico del devenir humano hay un orden esencial de necesidad metafísicas que no se somete al cambio. Y hoy más que nunca se puede apreciar la intrínseca vitalidad del tomismo y su adaptabilidad a las necesidades de la época actual. También en este sentido la Filosofía es radical insatisfacción.

Por último, tengamos en cuenta un valor incuestionable de nuestro filósofo: el ser el gran representante del *existencialismo cristiano*; y, mejor aún, para diferenciarlo de Kierkegaard, del *existencialismo católico*. Esta filosofía, que amenazaba erguirse como absoluta negadora de los valores espirituales —y tal acaece en el nihilismo de Heidegger y Sartre— tiene un representante que ha encontrado en el Cristianismo la cabal solución de todos los problemas que crea el actual surgimiento de la *Nada*.

ARMANDO LEVORATTI
Universidad Gregoriana, Roma.

BIBLIOGRAFIA

DOCTRINA POLITICA DE SANTO TOMAS, por *Santiago Ramírez O. P.*, publicaciones del Instituto Social León XIII, Madrid, 1951, 86 páginas.

Con este opúsculo, producto de un cursillo monográfico sobre su tema, el Instituto Social León XIII, de Madrid, nos ofrece un nuevo *opus aureum*, en su género, del P. Ramírez O. P., autor del "*De hominis Beatitude*".

Y lo calificamos así, luego de una atenta lectura, pues si bien la doctrina política tomista ha sido vista sólo en sus esenciales aspectos sistemáticos, como el mismo autor lo dice, (pág. 7), está tanto todo lo esencial y tan sobriamente dicho, que el tomito del P. Ramírez se constituirá, sin duda, en una verdadera *regula* de control para el tema.

Así la "Introducción" de página 9 a página 19 plantea el problema de ubicarse en el punto de vista estricto de Santo Tomás, pues "se me ha pedido exponer la doctrina política de Santo Tomás, no la mía ni la de ningún otro". Y la cuestión se resuelve mostrando cómo tal punto de vista es el teológico, el filosófico y el de la experiencia. Estos puntos de vista, o este punto de vista, se justifica porque la política es una ciencia práctica que, como práctica, debe consultar la experiencia histórica, pero como ciencia, debe remontarse a los principios universales de orden natural y sobrenatural. Tales afirmaciones son justificadas con la habitual precisión del autor.

Inmediatamente, en los capítulos I y II se plantean los dos problemas clásicos de la disciplina: el del origen y fin de la sociedad, el de la causa eficiente y de la causa final, titulados aquí "Origen de la Sociedad política" y "El Bien Común", para distinguir, en este último, el bien común inmanente, que consiste según Santo Tomás en orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad y bienestar públicos; y Dios, bien común trascendente tanto de la sociedad misma como de las personas humanas que la constituyen. Las relaciones entre uno y otro son establecidas en su orden propio de subordinación pues el bien común inmanente "tiene relaciones íntimas con el bien común trascendente natural, con el bien propio natural de cada individuo, con el bien común inmanente de las sociedades naturales imperfectas y con el bien común inmanente de la

sociedad sobrenatural perfecta, que es la Iglesia de Cristo", (pág. 33).

Con respecto a dichos capítulos, especialmente el del bien común, debemos destacar la claridad y precisión del P. Ramírez, tan necesaria en una materia muchas veces oscurecidas por la falta de distinción de sus diversos aspectos y categorías.

El capítulo III tiene por título "Los constitutivos esenciales de la sociedad política", es decir las causas material y formal; las personas humanas, la familia, las sociedades imperfectas, por un lado, y el Estado, por el otro —unas como materia remota y próxima y la última como forma. Son muy ricas, las precisiones del A., sobre los conceptos de pueblo, nación, gente, patria, etc., etc., y sus vinculaciones con el Estado como estructura constitutiva y perfecta. También la pormenorizada discusión del concepto de soberanía, que va de páginas 46 a página 50. Aquí se detiene el P. Ramírez, en el problema de las relaciones entre Estado, Municipio, familia y persona, señalando con claridad que el Estado debe promover, ciertamente, un ordenamiento uniforme de sus partes, pero sin llevar esta uniformidad tan lejos como para que la sociedad misma se destruya. (Página 46).

Finalmente el libro se ocupa en su capítulo IV, con "El gobierno y sus diversas formas", en el V, con las "Virtudes y cualidades de la autoridad pública" y en el VI con "Las virtudes y cualidades del ciudadano".

Con respecto a las formas de gobierno, el P. Ramírez, muy fiel a Santo Tomás, pone de relieve cómo no se trata de formas puramente adjetivas; de estructuras que los pueblos pueden modificar sin razón. En general hay siempre una dialéctica entre las costumbres, tradiciones, historia de un pueblo y la forma de su estado; es decir que, en cuanto mayor consubstanciabilidad moral exista entre la vocación del pueblo y su forma de gobierno, el Estado será, además de forma en sentido estricto, totalidad de forma y materia: será pueblo y estado simultáneamente. Esta adecuación, en cuanto vehículo para la conquista del bien común puede conseguirse, con ciertas ventajas, por una forma de gobierno que reúna las formas simples y legítimas de la monarquía, la aristocracia y la democracia.

En este sentido el P. Ramírez se detiene en lo que llamaríamos una monarquía templada, mostrando las ventajas que ofrece, según Santo Tomás. Aquí, para lectores hispanoamericanos, tal vez sería preciso destacar también las ventajas que una democracia bien organizada puede ofrecer de acuerdo con los mismos principios tomistas.

Las virtudes y cualidades son tratadas luego, analizando al A., la prudencia gubernativa en sus diversos momentos: consejo, resolución y mandato, como también la justicia, pues las dos, la prudencia y la justicia son las virtudes propias del gobernante: "Istae quae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia". A pesar de su brevedad, hay que decir que son significativos algunos análisis, especialmente los de la prudencia, para la que traen citas muy oportunas y "existenciales" de Fray Luis de Granada, como cuando dice Fray Luis que el hombre no debe ser fácil en seis cosas: en creer, en conceder, en prometer, en determinar, en conversar libremente con los hombres y mucho menos en la ira.

Por último el A., describe las virtudes del ciudadano que con su acción social también debe propender al bien común, ejecutando y obedeciendo debidamente los mandatos del gobierno. Hay, después, considera-

ciones sobre la dialéctica de tradición e innovación que señalan las ventajas del hábito para la mayor eficacia de la ley. y se ofrecen finos análisis con respecto al patriotismo como virtud cívica. A propósito de este capítulo sobre la ciudadanía, si bien el P. Ramírez sostiene que entre los deberes ciudadanos se encuentra la "colaboración", podrían haberse considerado con mayor detalle los casos históricos y las nuevas condiciones creadas por la acción social en países como los americanos. Hay situaciones, así, en que las sociedades imperfectas o aun los ciudadanos de una sociedad dada, llevan muy lejos su tarea de colaboración activa con el Estado, y parecería que la fórmula escueta del puro "ejecutar y obedecer", expresaría bien el juego de los principios, en el plano teórico, pero no tendría en consideración los modos en que históricamente se van realizando y aplicando tales principios. Es un ejemplo muy vivo, a este propósito, el papel de las sociedades sindicales y su dinamismo activo en orden a la organización, legislación o planificación del trabajo.

Se agrega una nota bibliográfica, muy comprimida pero esencial.

En suma, una obra que trae mucha luz al campo de la doctrina política y que alcanzará especial significación no sólo para los especialistas, sino para estudiantes y público en general que tienen, con ella, una muy clara visión de los contenidos doctrinarios del tomismo en orden a la política.

MANUEL GONZALO CASAS

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, por *Albert Rivaud*, Collection Logos, Presses Universitaires de France, París, 1948 (vol. I), 613 páginas y (vol. II), 448 páginas.

Cuando un historiador de la talla de Albert Rivaud asume la difícil tarea de exponernos las vicisitudes del pensamiento filosófico a través de los tiempos, tenemos derecho a esperar —y aun a estar ciertos— de que, a pesar de la magnitud de la empresa, no seremos defraudados.

La lectura del primer volumen de esta nueva Historia de la Filosofía —cuya comparación con la de E. Bréhier se impone— confirma este juicio anticipado. Considerada en la perspectiva propia de la colección que la presenta, vale decir como una introducción a los estudios filosóficos —en este caso, a la historia de esta disciplina— merece el más amplio y cordial elogio. Anteriores trabajos sobre el pensamiento griego capacitaban a Rivaud para esta labor, y aun cuando puede discutirse más de una cuestión de detalle, nadie dejará de admirar las bellas páginas dedicadas a los maestros del pensamiento heleno. En especial las figuras de Platón —por quien no disimula su simpatía— y sobre todo la de Aristóteles, nos parecen admirablemente bien delineadas, y sus doctrinas expuestas con notable claridad y justeza. Sólo sería de desear (sobre todo dado el carácter de guía de estudios que reviste la obra) una mayor cantidad de referencias a los libros de estos filósofos. Nada puede ser de mayor utilidad que el contacto con las fuentes.

El segundo volumen nos reserva, desgraciadamente, una ingrata sor-

presa. Temiendo ser víctimas de una primera impresión errónea, lo hemos dejado por un tiempo, y vuelto a recorrer con el ánimo más benevolente de que fuésemos capaces. Pero nos hemos afirmado más en nuestra primera opinión. Permítasenos la franqueza: jamás podríamos imaginar siquiera ver firmadas por un ilustre profesor de la Sorbona, páginas reveladoras no sólo de una asombrosa incomprensión del pensamiento medievoal, sino, y esto es imperdonable, del más increíble desconocimiento de la materia. Quienquiera tenga siquiera un mínimo de familiaridad con los estudios medievales, quedará estupefacto ante la magnitud de los errores de perspectiva, de las incomprensibles lagunas, de la inexactitud histórica de muchos juicios y hasta los contrasentidos que llenan el volumen. Basta echar una ojeada a la bibliografía, que explícitamente se nos promete completa y al día, para convencerse, por las obras citadas y por las equivocaciones cometidas, del absoluto desconocimiento que de las más importantes investigaciones sobre la materia padece el autor.

Es, sin duda, poco grato hacer estas observaciones. Pero no es posible disculpar, en el estado actual de los estudios medievales, tantos y tan serios errores, sobre todo en una obra que pretende ser una guía. Antes de ofrecerse a guiar a otros, es indispensable conocer bien el camino. Y el autor de este volumen lo desconoce. En tal caso, es un deber prevenir a los demás.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EL CONOCIMIENTO DE LO SOCIAL Y OTROS ENSAYOS, por
José Enrique Miguens, Editorial Perrot, Buenos Aires, 1953.

Política y Sociología se distinguen con claridad en sus objetos, apoyándose mutuamente y complementándose, con lo cual ésta ha ganado lo suficiente como para constituirse en conocimiento independiente. Ha quedado lo sociológico desbrozado de lo político. Y gracias a Dios. Porque a menudo con la más santa buena voluntad, por quedar oculta la estructura social en su naturaleza, suelen los hombres caer en errores garrafales al adoptar actitudes en el plano del cotidiano vivir, quedando todo al final a cuenta de la comunidad. Por ello sea bienvenido todo libro que otorgue a lo social sus conquistados derechos. Así internémonos en el volumen del profesor de la Universidad de Buenos Aires, joven valor, pero ya maduro, de la sociología rioplatense.

El libro, el mismo título ya lo hace suponer, no muestra sino una muy relativa unidad, la que puede dar la sociología en general. En verdad no es otro el propósito del autor, máxime cuando son trabajos recopilados. La exposición sobre el positivismo me parece clara, especialmente el capítulo que versa sobre los presupuestos del mismo. *Implicitas prenocios* atraviezan de punta a punta ese esqueleto que tan bien formado se creía. De los positivistas que más influyeron en sociología, el más interesante —por sus proyecciones contemporáneas— es Durkheim. Miguens lo sugiere cuando lo menciona como último chispazo del pensamiento de la escuela. Merecería, sin embargo, aun en un estudio breve, más profundización.

Los dos temas siguientes constituyen el eje del libro. Y aquí quiero yo hilvanar algunas observaciones. No veo qué es para Míguens la causa formal de la sociedad. Si estudia la sociología un objeto determinado que se llama sociedad ¿cuál es la naturaleza de este ente relacional? Me parece muy interesante la distinción entre actuación y acontecimiento, pero creo que con esto no hacemos sino acercarnos a un núcleo que sería lo social por excelencia.

Los siguientes estudios, cuatro más, tratan sobre temas en que la inteligencia del autor encontrará abundante material para libros posteriores. En este planteamiento se nota que hay en Míguens mucho más que erudición. Es un volumen que debe ser leído por todo estudioso de la sociología.

ADRIANO IRALA BURGOS

GERDIL SIGISMONDO, FILOSOFO E PEDAGOGISTA, NEL PENSIERO ITALIANO DEL SECOLO XVIII, por *Antonio Lantrúa*, Collana di storia della filosofia. Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1952. 573 páginas.

Ciertamente, también nosotros creemos que la máxima socrática: *conócete a ti mismo*, debe aplicarse a las naciones y a los individuos porque es necesario cobrar conciencia, primero de los valores propios, antes que de los ajenos. En Italia se ha descuidado bastante la investigación histórico-filosófica de uno de sus períodos fecundos y dignos de consideración, como es el siglo XVIII, en el que se encuentra la vigorosa personalidad de Gerdil que Lantrúa estudia con toda justicia, sabía y magistralmente, demostrándoles a sus compatriotas que no se debe buscar afuera lo que ya se tiene en casa. Se ha dicho que en ese siglo los italianos no tuvieron nada notable, ni en la filosofía, ni en las artes, ni en las letras. Que no ha sido de esta suerte lo prueba el A. rehaciendo el marco histórico y la ubicación que le corresponde a una de las más grandes figuras características del siglo y que centraliza todo el saber y la modalidad del mismo. Lantrúa, hace varias decenas de años, presentó como tesis doctoral una monografía sobre Gerdil, y ahora, llegado a la edad propecta, nos entrega este extenso estudio, feliz término de una laboriosa dedicación de investigador y crítico, que el Ministerio de Instrucción pública de su patria corona con el otorgamiento del primer premio de filosofía. Entre otros considerandos, el jurado constituido para el caso, dice del postulante al lauro: "*Lantrúa Antonio presenta un gran volumen dactilografiado concerniente a G. S. Gerdil, filósofo e pedagogo; contributo allo studio del pensiero italiano nel secolo XVIII*". El trabajo (fruto de amorosa preparación, que ha durado largos años), está realizado con diligente esmero, inteligencia y claridad, teniendo presente toda la vastísima obra de Gerdil, con el examen de todos los escritos, ya metafísicos y psicológicos, ya sociales y políticos, ya religiosos y educativos. Digna de elogio es la abundancia de datos, el encuadramiento histórico y la demostración de aspectos vitales o al menos que merecen meditarse en Gerdil. Las riquísimas y numerosas notas, son signo de la docta preparación y de la intensa indagación realizada por el candidato, que

logra esclarecer la posición de Gerdil con respecto al cartesianismo y al malebranchismo, como así también los límites de su ontologismo. Algunos apéndices que pertenecen a los nuevos datos biográficos y contribuciones intelectuales de Gerdil contienen cartas y documentos inéditos que el candidato ha sabido buscar diligentemente. En conjunto, este trabajo aporta una preciosa contribución a la historia crítica de la filosofía italiana del Setecientos". Son éstas algunas de las consideraciones por las cuales el jurado le otorgó el premio, y de las que nosotros también nos hacemos solidarios. Sin embargo, queremos advertir lo siguiente: el historiador de la filosofía no debe limitarse a la exposición de un sistema, sino también debe cosechar los aportes valederos, dejando de lado lo caduco, y abrir juicio sobre los mismos. Lantrúa se ha sumergido dentro del sistema de Descartes y de Malebranche, juntamente con Gerdil y ha distendido todos los puntos que éste precisa y amplía con su contribución personal o que acepta simplemente, como así también explica hasta dónde llega su ontologismo; pero hubiera sido más penetrante el estudio, si se hubiese hecho una crítica más severa desde el punto de vista de la filosofía tradicional, para hacernos ver que Gerdil no se evade de Descartes y de Malebranche, aunque haya sido magistral en la intelección y comprensión de ambos. No obstante, la doctrina de Gerdil se encuentra tan magníficamente expuesta y con tanta claridad que no es difícil deducir las consecuencias negativas del pensar gerdiliano, aunque algunas de ellas se expongan en las conclusiones del libro.

No vamos a dejar de lado el amplio conocimiento que Lantrúa manifiesta, —probablemente sea el mejor conocedor que existe en el mundo sobre Gerdil—, ni tampoco su notable aparato crítico que hace de esta monografía un modelo acabado en su género, pero sí, antes de terminar, queremos precisar un concepto; en la pág. 53 dice el A: "Tendremos ocasión de observar cómo propiamente se puede hablar también de un tomismo de Gerdil". Y más adelante, en la pág. 334 se nos habla sobre: "Gerdil y Sto. Tomás" y no aparece a las claras, no solamente aquí, sino tampoco en todas las citas que se hacen del Angélico, en qué sentido se pueda hablar que Gerdil haya sido tomista. El tomismo en Gerdil (Lantrúa es quien subraya), vendría a ser un tomismo disminuído, o más o menos. ¿Y puede haber un tomismo de esta suerte? El tomismo es la filosofía del ser y, por lo tanto, convertible con la verdad, y ésta está colocada en la unidad, y no puede haber ni más ni menos. Gerdil nunca ha sido tomista en el auténtico sentido de la palabra, por más que haya puntos de contacto doctrinarios aisladamente, y por más que se aluda a Sto. Tomás y se lo recomiende encarecidamente; el espíritu multiforme de Gerdil está totalmente inficcionado de ontologismo y cartesianismo que invalida toda incorporación al tomismo, a pesar de que sus ataques al racionalismo wolfiano y a Locke sean admirables.

No es este el momento propicio para dar alientos al que ya ha entrado en la madurez de la vida, antes por el contrario, debemos reconocer los méritos de su ponderable labor. Si es conveniente y cosa útil dedicar una parte de la vida al estudio de Descartes, Malebranche y Gerdil, a Sto. Tomás hay que dedicarse toda la vida. Eso es lo que añoramos.

SUMA CONTRA LOS GENTILES, por Santo Tomás de Aquino. Edición bilingüe, con el texto crítico de la leonina. Tomo I, libros 1o. y 2o. Traducción revisada por el P. J. Plá Castellano; introducciones y notas por los P. J. Azagra y M. Febrer; introducción general por el P. J. de Garganta. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, 712 páginas.

La B. A. C., que tantos y tan meritorios servicios ha prestado ya a la cultura católica, anota ahora en su haber uno nuevo, y de los más preciados, al editar la *Suma contra los Gentiles* de Santo Tomás. Se ha elegido como texto de base el establecido por la Comisión Leonina, reproducción, en gran parte, del manuscrito autógrafo del Santo Doctor, conservado en la Biblioteca Vaticana. La versión castellana figura en la misma página, en columna vertical, paralela al original latino. Se abandona así el método de página llena, adoptado en la *Suma de Teología* y en otras obras de esta misma colección, que sin embargo nos parece más cómodo para la lectura.

Una introducción general del P. Garganta ubica la obra en el ambiente histórico en que fué redactada, insistiendo sobre todo en la anterioridad de este escrito respecto al *Pugio Fidei* de Ramón Martí, que, según Asín Palacios, habría inspirado la obra paralela de Santo Tomás.

La traducción, muy ajustada al texto latino, tiene toda la dureza de la lengua escolástica vertida casi literalmente en los moldes de nuestra lengua. Por tratarse de un libro altamente técnico, no creemos que esto sea un defecto; más, pensamos que podrá ayudar eficazmente a comprender el pensamiento del Santo Doctor a cuantos no posean los conocimientos de latín suficientes para abordar el texto original.

Pero, precisamente por esta razón, hubiéramos deseado una mayor homogeneidad en el modo de traducir las mismas palabras. Tomemos un ejemplo decisivo: la palabra "esse", fundamental en el léxico tomista, aparece traducida de diversas maneras; ya por "ser", ya por "existir", ya por "existencia", ya por *¡esencia!* (II, c. 52).

Nos parece perfectamente lógico que, por partir de una concepción del ser del todo opuesta a la de Santo Tomás, la traductora de la edición argentina de esta misma obra (Cf. *Sapientia*, VI (1951), pág. 315) se haya visto obligada a adoptar giros laboriosos, que a su vez exigen largas y poco convincentes notas explicativas. No es tan fácil como pareciera hacer hablar a Santo Tomás en el lenguaje de Suárez. Pero que un miembro de la misma familia espiritual del Angélico ignore el significado preciso del término "*ipsum esse*", clave del tomismo, nos parece alarmante.

Otro defecto de esta edición es la falta de indicación de lugares paralelos, indispensables para la recta comprensión de la doctrina. En cambio nos parecen excelentes las introducciones a cada libro. Tal vez a causa del desarrollo de éstas, los editores se hayan creído eximidos de agregar las notas prometidas en la primera página del volumen.

Pese a estos defectos, que podrán ser fácilmente corregidos en futuras reediciones, no podremos menos que alegrarnos, y muy íntimamente, ante la publicación de esta nueva versión de la *Suma contra los Gentiles*, joya de la teología católica.

NOTICIAS DE LIBROS

LA SUPERSTITION TRANSFORMISTE, por *René Bertrand-Serrat*, Editions Bordas, París, 1952, pág. 222.

Partiendo de los "*Préliminaires*", en que enuncia B-S. las razones que le movieron, —aun siendo profano en la materia (Prol. pág. 11)—, a escribir esta obra, estudia sucesivamente al Transformismo 1) como teoría científica, 2) como teoría especulativa, 3) como hipótesis de trabajo, 4) en sus argumentos especiosos, 5) en sus divagaciones concordistas, para llegar 6) a una *Conclusión*, que justificaría el título de la obra. Cinco Apéndices, de los cuales el último sobre las Encíclicas "*Divino Afflante*" y "*Humani Generis*", cierran la obra.

Aun cuando no se puede dudar del recto espíritu científico y amor a la verdad que guían al autor, parece sin embargo la suya, una manera preferentemente negativa de examinar el problema, en la que no pocas veces se juzga con el mismo criterio al Transformismo craso y al teleológico; sin tomar, por otra parte, mayor nota de los aspectos positivos de dichas teorías.

R. F. PRIMATESTA

QUE ES EL PSICOANALISIS, por *Marcos Victoria*, Colección Esquemas, Editorial Columba, Buenos Aires, 1953; 63 páginas.

En cinco breves capítulos nos expone Marcos Victoria la personalidad de Freud y su creación, el Psicoanálisis. Seríamos injustos si, olvidando el título de la colección en que figura, hiciéramos el inventario de lo no dicho. También seríamos injustos si no dijéramos que lo esencial está dicho y muy bien dicho, con cuidada prosa.

G. BLANCO

INTRODUCCION A LA LOGICA, por *Morris R. Cohen*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, 254 páginas.

El conocido lógico ruso Morris Cohen, profesor de *College* de Nueva York, reúne en este volumen sus más importantes trabajos, aparecidos en diversas revistas filosóficas de los Estados Unidos. No se trata, por lo tanto, de un tratado de Lógica, sino de reflexiones originales sobre el objeto de la Lógica, las proposiciones, la significación, los conceptos y los signos, la probabilidad, la estadística, la ciencia normativa y los presupuestos de la lógica.

Todo esto estudiado a la luz del nominalismo más crudo, y dando por supuesta la pobreza y la invalidez, al menos parcial, de la Lógica aristotélica, de la cual, sin embargo, no demuestra tener sino muy remotas e imprecisas noticias.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE: I, DIE GRIECHISCHE PHILOSOPHIE, ERSTER TEIL: VON THALES BIS LEUKKIPPOS, por *Wilhem Capelle*, Walter de Gruyter, Berlín, 1953; 135 páginas.

En este primer fascículo del primer volumen de su *Historia de la Filosofía*, el profesor Capelle, conocido ya por sus estudios sobre los presocráticos, aborda nuevamente su tema favorito. Pero esta vez quiere despojarse de sus hábitos de investigador erudito y presentarse como un simple expositor, buscando sólo la *claridad* y la *brevedad*.

La filosofía, nos dice, comienza en Grecia. Los hilozoístas jónicos son los primeros filósofos. Suponer posibles influjos orientales le parece sencillamente fantástico. Y en historia como en filosofía no es lícito fantasear. Si Filón creía ver en Moisés el inspirador del pensamiento platónico, este método de suposiciones ha caído en descrédito —y con razón— desde hace mucho tiempo. El único método lícito es la investigación textual. Desgraciadamente la “aurora del pensamiento griego” no nos proporciona sino una mínima cantidad de textos, muchas veces fragmentarios. Con todo, sostiene Capelle, es preciso contentarse con ellos.

Con este método expone la evolución de la filosofía griega desde Tales de Mileto hasta Leucipo de Abdera (Capelle, como Burnet, no cree que Demócrito sea el padre del atomismo filosófico, sino sólo un buen alumno de Leucipo). Sin duda ha conseguido —virtud rara en escritores alemanes— la brevedad y la claridad buscadas. Y además —virtud aun más rara— cita un buen número de autores franceses, italianos e ingleses.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

LES GRANDS COURANTS DE LA PENSEE CONTEMPORAINE, por *Jean-Marie Grevillot*, Edition du Vitrail, París, 1950, 287 páginas.

El autor no intenta exponer sistemas, sino, como el título de la obra lo indica, historiar las grandes tendencias del pensamiento contemporáneo. Y así, en tres capítulos de excepcional interés expone, con rara claridad y verdadera maestría, el *existencialismo* (en su forma sartreana), el *marxismo* y el *personalismo cristiano*. Y aunque la documentación sea casi siempre de segunda mano, lo diáfano del estilo, lo claro de la exposición y la justeza de las observaciones críticas (tal vez demasiado breves) confieren a esta obra un valor muy singular.

G. E. PONFERRADA

CRONICA

ARGENTINA

En el Convento de Santo Domingo, de Tucumán (9 de Julio 165) comenzó a dictarse un curso de *Ética* a cargo del P. Alberto Quijano y un cursillo sobre *Tomismo y Existencialismo* por el Profesor Manuel G. Casas.

—En la Ciudad Eva Perón clausuraron el año lectivo los Cursos de Cultura Católica con una brillante reunión realizada en el salón de actos de la Dirección General de Bibliotecas de la Provincia, el 16 de octubre. El Director, Monseñor O. N. Derisi, reseñó la obra cumplida; el Dr. Tomás D. Casares, Ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y Catedrático de la Universidad de Buenos Aires, disertó sobre el tema *Dios y la Filosofía*; el coro de los Cursos, bajo la dirección del Pbro. Enrique Lombardi brindó un concierto vocal y el Pbro. Angel V. Colabella, un concierto de órgano.

—El Prof. Dusan Zanko pronunció dos conferencias el 1 y 15 de octubre, en el Colegio de Estudios Universitarios de Buenos Aires (Uruguay 1127) sobre *Los Filósofos Rusos como Precursores de la Teología de la Historia*.

—En el mismo Colegio, el Prof. Bela Székely dictó un cursillo los días 3, 5, 10 y 12 de noviembre sobre *El Psicoanálisis y la Religión*.

—Los Profesores Jorge Lerner y Mariano J. Rozzo expusieron en la Escuela de Filosofía y Psicología de Mar del Plata, durante el mes de octubre dos cursos paralelos de *Iniciación Filosófica* y de *Introducción a la Filosofía de la Historia*, respectivamente.

—El miércoles 28 del mismo mes, en la sede del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación se llevó a cabo la segunda reunión conjunta del Instituto de Lenguas Clásicas y del de Filosofía; en ellas leyeron sus comunicaciones el Dr. Carlos A. Disandro y el Prof. Angel Cappelletti; los temas tratados llevan por título: *Consideraciones sobre el Proemio de Parménides*, el del Dr. Disandro, y *La Leyenda de Heráclito*, el del Prof. Cappelletti.

—El Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Eva Perón ha publicado el opúsculo de San Agustín *De Immortalitate Animae*, en texto bilingüe; la traducción fué realizada por el Prof. José Bezic.

—El mismo Instituto ha publicado el número VI de su *Revista de Filosofía*, con artículos de O. N. Derisi, M. G. Casas; M. F. Siacca; H. O. Ciarlo y E. Duverges.

ESPAÑA

—En la ciudad de Valladolid ha fallecido el R. Padre Joaquín Azpiazu S. I., conocido por sus estudios sociológicos y económicos.

—La Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid) ha comenzado la publicación de una *Suma de Filosofía Escolástica*, destinada a los Seminarios Eclesiásticos, cuya redacción ha sido encargada a los Padres de la Compañía de Jesús.

ESTADOS UNIDOS

—El P. H. Renard presenta, con el título de *The philosophy of morality*, un importante estudio de Ética, prologado por Jacques Maritain.

—S. Simec estudia, en un volumen publicado por la Universidad Católica de América, de Washington, *Las bases filosóficas de la dignidad humana*, confrontando las posiciones tomistas y no tomistas e insistiendo en la posibilidad de un intercambio de ideas entre ambos pensamientos.

FRANCIA

G. Le Roy acaba de publicar *Nueve cartas inéditas de Condillac*, que completan la edición de las obras filosóficas de este pensador y que aclaran muchos puntos importantes, en los cuales Condillac se separa de Descartes y de Leibniz.

ITALIA

El Prof. Gustavo Bontadini ha publicado un interesante trabajo sobre el pensamiento de su colega Ugo Spirito.

—El Pontificio Ateneo Salesiano de Turín ha editado en texto bilingüe el tratado *De modo addiscendi*, de Gilberto de Tournai.

—El P. Antoine Dondaine O. P., conocido medioevalista, ha sido nombrado Presidente de la Comisión Leonina para la edición crítica de las obras completas de Santo Tomás de Aquino.

—La Revista *Vita e Pensiero* ha publicado, en sus dos últimos números el importante estudio de Agostino Gemelli, *Lo vivo y lo muerto en el Psicoanálisis*, leído por su autor en el V Congreso Internacional de Psicoterapia, realizado en Roma el año pasado.

—Bajo la dirección de Mons. Giovanni Costantini, ha visto la luz la Revista mensual *Fede e Arte*, donde se examinan, con criterio tradicionalista, los problemas del arte religioso, sobre todo moderno.

SUIZA

La Universidad de Basilea ha festejado el LXX aniversario de su célebre profesor Karl Jaspers. En esta ocasión se le ofreció un volumen titulado *Offerner Horizont*, con trabajos de sus amigos y discípulos.

UNIÓN SUDAFRICANA

En Pretoria se realizó el II Congreso Nacional de Filosofía de la Unión Sudafricana. Los temas estudiados fueron: la filosofía de los valores, el existencialismo, la lógica y la epistemología y la historia de la filosofía protestante.

Última NOVEDAD - apareció recién

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL H E R D E R

*constituye un resumen actual, exacto y asequible a
todos, de la civilización de nuestro tiempo.*

1.200 páginas - 2.000 columnas - 40.000 voces - 2.500 fotograbados - 60 láminas - 48 mapas - 150 tablas estadísticas en un solo tomo - impreso sobre papel especial printing y elegantemente encuadernado en tela y oro. \$ 135.—

Editorial H E R D E R, Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

- CURSO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet). Un manual completo y sintético que comprende todas las partes de la Filosofía, expuestas con claridad y justeza. Comprende Lógica, Cosmología, Psicología, Metafísica (Crítica del conocimiento, Ontología y Teodicea), Filosofía del Arte y Ética. Obra destinada para los Cursos medios, secundarios y especializados, se completa con un Cuadro histórico de las Escuelas de Filosofía, índices de materias y nombres propios \$ 50.—
- LA INCOGNITA DE LA FELICIDAD. Medios prácticos para vivir feliz (M. M. Desmarais, OP). Una aplicación de la psicología tomista a los problemas prácticos de la vida, dirigida al gran público \$ 20.—
- EL MISTERIO DE LA MUERTE Y SU CELEBRACION (Féret, Daniélou, Congar, Boulard, Rétif, Dom Hild, etc.). La muerte a la luz de la Sagrada Escritura, la Tradición, el Dogma, la Liturgia: una aportación del Congreso de Pastoral Litúrgica celebrado en Francia con aplicaciones prácticas para la vida pastoral \$ 50.—

RECIENTES PUBLICACIONES:

- HISTORIA DE LA IGLESIA (Fliche-Martin) tomo II \$ 125.—
- LO QUE TE ESPERA DESPUES DE TU MUERTE (Albert Frank-Duquesne) \$ 39.—
- DIARIO DE UNA MUJER ENCINTA (Anne-Marie Corot) \$ 25.—

SOLICITE EL CATALOGO GENERAL EXPLICADO 1953

CASILLA DE CORREO 3134

BUENOS AIRES

T. E.: 26-5209

SAPIENTIA

ofrece a sus subscriptores

Números Atrasados del 1 al 30

Excepto el 10, el 11 y el 15, enteramente agotados

PRECIO DE CADA NUMERO: \$10.-

Señor Subscriptor:

Aproveche esta oportunidad única, antes de que sea demasiado tarde y se hayan agotado otros números que ya escasean. Complete su colección adquiriendo así esta verdadera enciclopedia filosófica que es SAPIENTIA

Dirija su pedido a:

Administrador de SAPIENTIA

Seminario Mayor SAN JOSE

24 - 65 y 66

EVA PERON

F. C. N. G. R.



Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 40.— — Número suelto \$ 10.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON

(Argentina).

C I E N C I A Y F E

REVISTA TRIMESTRAL

Publicación de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús.

Director: ISMAEL QUILES, S. J.

Suscripción anual \$ 40.— — Número suelto \$ 10.—

Administración: H. Yrigoyen 2005, Buenos Aires. — T. E. 48-7051.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 60.— Semestral \$ 40.— Número suelto \$ 3.50 Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.

Héctor Julio & Ernesto Díaz S. A.

Industrial y Comercial y de Representaciones
Importaciones - Exportaciones

Montevideo 513

T. E. 35-1407 - 35-1673

BUENOS AIRES

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

**CAMISAS
DE HOMBRE**



PATENTE 15444

SI USTED ES

hombre práctico...

Use Camisas con

Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía

Chacabuco 95
T. E. 34, Def. 0959
Buenos Aires

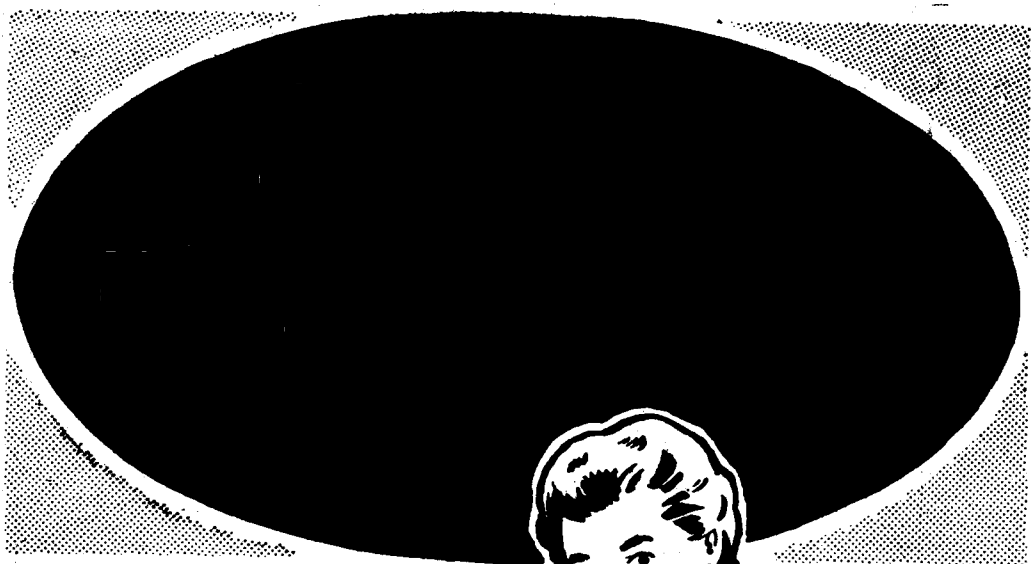
**¿ES USTED AMANTE DE LA
DIVINA PALABRA?**

Suscribase a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo
Divino. Revista única en su género;
útil a los laicos que desean conocer
y apreciar la Sagrada Escritura y
a los sacerdotes para el estudio y
predicación de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe \$ 15.— a
"Revista Bíblica", Editorial Guada-
lupe, Villa Calzada, F. N. G. Roca.



Obras en venta en la Administración de S A P I E N T I A

| | |
|--|--------|
| Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" | \$ 3.— |
| Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" | " 1.— |
| Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2a. ed., 1 t., 25.— | " 25.— |
| II. tomo | " 25.— |
| — "Los fundamentos Metafísicos del orden moral". | |
| Ya apareció segunda edición corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid. | |
| — "Lo eterno y lo temporal en el arte". (Agotado). | " — |
| — "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" | " 20.— |
| — "Concepto de la Filosofía cristiana" (3º millar) | " 8.— |
| — "La Psicastenia" | " 3.— |
| — "Ante una nueva edad" | " 3.— |
| — "Esbozo de una Epistemología tomista" | " 8.— |
| — "La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" | " 10.— |
| — "Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" | " 3.— |
| — "El Arte cristiano" (Agotado) | " — |
| Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino" .. | " 15.— |
| — "La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" | " 10.— |

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 %, y no se les cobrarán los gastos de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66.

EVA PERON. F. N. G. R.

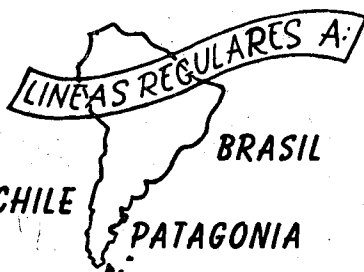


Santa María de Luján



San Juan Bosco

MODERNAS MOTONAVES



Santa Micaela

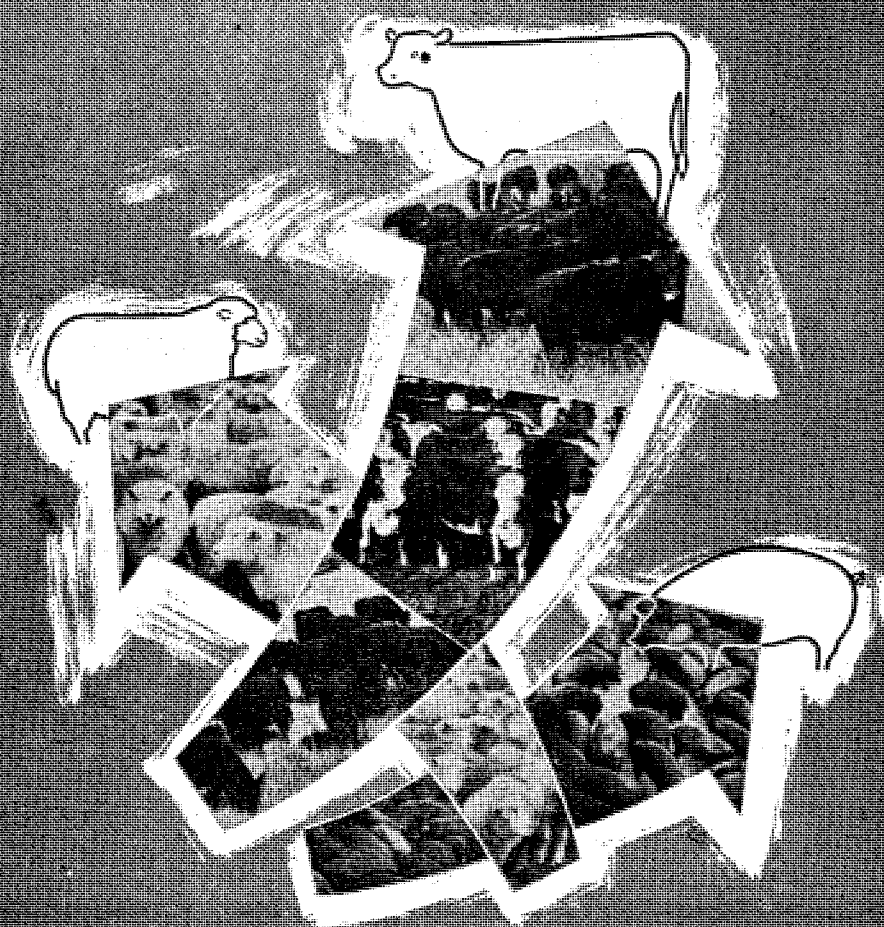


San Benito

COMPANÍA NAVIERA Y COMERCIAL
PEREZ COMPANC
SOCIEDAD ANONIMA
AV. DE MAYO 560 BUENOS AIRES
T. E. 30 6651/6 CABLES PECOM
BARRACA Y TALLERES NAVALES PROPIOS



INCREMENTE LA PRODUCCION



MINISTERIO DE AGRICULTURA, GANADERIA Y LA PESCA
INSTITUTO NACIONAL DE CARNES
2º PLAN QUINQUENAL